JESUCRISTO

Y

LA IGLESIA ROMANA

ESTUDIOS CRÍTICO-BÍBLICOS SOBRE JESUCRISTO
COMO FUNDADOR DE LA IGLESIA
Y SOBRE ÉSTA EN CALIDAD DE INSTITUCIÓN DE JESUCRISTO

POR EL

P. LINO MURILLO
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

PARTE PRIMERA

JESUCRISTO

Tomo II.—Vol. 2.º

MADRID
LIBRERÍA CATÓLICA DE D. GREGORIO DEL AMO
Calle de la Paz, núm. 6

1899

JESUCRISTO

Y LA IGLESIA ROMANA

JESUCRISTO

Y LA IGLESIA ROMANA

Estudios crítico-bíblicos sobre Jesucristo como fundador de la Iglesia y sobre ésta en calidad de institución de Jesucristo

POR EL

P. LINO MURILLO

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Optamus et cupimus ut plures patrocinium divinarum litterarum rite suscipiant teneantque constanter, idque illi potissime quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit, majorem indies diligentiam industriamque iisdem legendis, meditandis, explanandis, quod æquissimum est, impendant.

LEÓN XIII, Encíclica *Providentissimus.*

PARTE PRIMERA: JESUCRISTO

Tomo II.—Vol. 2.º



Con licencia de la autoridad eclesiástica

MADRID
ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DE FORTANET
IMPRESOR DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA
calle de la Libertad, núm. 29

1898

ÍNDICE DEL VOLUMEN 2.° DEL TOMO II

LIBRO CUARTO.

Jesucristo verdadero Mesías.

Págs.

LIBRO QUINTO.

Divinidad de Jesucristo.

Págs.

Págs.

LIBRO CUARTO

Jesucristo verdadero Mesías.

SECCIÓN IV.

Vaticinios pertenecientes á la Pasión y Resurrección.

Expuestos ya los vaticinios mesiánicos de la segunda parte de Isaías que presentan al Mesías adornado de atributos que constituyen, por decirlo así, un término medio entre los que le describen como Rey rodeado de pompa y aparato exterior y los relativos á sus humillaciones, proporcionando como un lazo de unión de unos y otros, podemos ya pasar á exponer los vaticinios mesiánicos á primera vista ajenos de la dignidad del Mesías, los vaticinios dolorosos que describen al Mesías padeciendo. Con éstos deben juntarse los que predicen su triunfo en la resurrección y ascensión; pues entre unos y otros existe en el Viejo Testamento el mismo enlace que expresa San Pablo en la Epístola á los filipenses diciendo que por haberse Cristo humillado hasta la muerte y muerte de Cruz, le ensalzó su Padre hasta el trono de la divinidad. El Viejo Testamento expresa también esta relación cuando en el Salmo 21 y en el vaticinio de Isaías 52, 13-53, 12 se propone la gloria del Mesías como fruto y premio de su muerte expiatoria. Esta conexión nos permite ser también en esta parte fieles á la distribución que al principio hicimos dividiendo todos los vaticinios en aquellas tres porciones de las cuales la tercera abraza los pertenecientes á la salida de Jesucristo del mundo para volver al cielo.

CAPÍTULO I.

JESUCRISTO VÍCTIMA EXPIATORIA. VATICÍNIO DE ISAÍAS, 52, 13-53 12.

§ I. Preliminares.

Entre los oficios que Jesucristo había de desempeñar en el mundo por mandato del Eterno Padre, el principal era el de Redentor del linaje humano mediante su dolorosa pasión y muerte. Este oficio y la Pasión y muerte acerba de Cruz que padeció por los hombres es también el argumento que llena la mayor parte del Nuevo Testamento, el cual expone de dos maneras este punto de la misión de Jesucristo. Los Evangelios exponen largamente la historia de la Pasión, señalando brevemente las causas y los efectos de la misma; respecto de las causas, limítanse á afirmar que las que movieron á Jesucristo á aceptar y padecer la muerte fueron el mandato del Padre y el pecado del mundo. En el cap. 10 de San Juan, v. 17 y sigg. expone Jesucristo la primera causa diciendo que se entrega voluntariamente á la muerte para cumplir el mandamiento de su Padre que así se lo ha ordenado. De la segunda dicen expresamente todos los Evangelistas restantes, al referir la historia de la institución de la Eucaristía, que Jesucristo había de derramar su sangre por la remisión de los pecados del mundo.

Los libros restantes del Nuevo Testamento exponen esos mismos dos puntos de la manera inversa. Supuesta la historia ó mencionada brevemente, se extienden, sobre todo San Pablo, en exponer sus causas y sus frutos. Es natural que, pues el Eterno Padre tuvo tanto cuidado de predecir en el Antiguo Testamento tan por menudo los demás oficios y los rasgos de la vida de Jesucristo, no lo tuviera menor, sino mucho mayor de anunciar con la misma ó con mayor minuciosidad la Pasión

del Señor (1). Y así es en efecto; Isaías en el vaticinio que vamos á exponer, y el Real Profeta en el Salmo 21 predijeron con toda precisión, no sólo el hecho de la Pasión en lo substancial, sino descendiendo á pormenores muy menudos, de tal suerte, que con razón se dice de Isaías que sobre todo en este pasaje más que Profeta parece ser historiador de la Pasión. Por lo mismo que el pasaje es tan fundamental es preciso tratarle con la extensión y detenimiento que su importancia reclama. Como la vindicación plena de su carácter mesiánico enfrente de las dificultades que suscita contra la interpretación católica el racionalismo, exige el examen diligente del texto original, no podemos dispensarnos de darlo todo entero, tanto más cuanto que en algunos puntos habremos de separarnos del texto de la Vulgata.

La suma del argumento es la siguiente: después que en los primeros doce versos del cap. 52 ha prometido Jehová la redención de su pueblo y exhortádole en el v. 11 á la pronta salida del cautiverio, prosigue en el v. 12: «no saldréis de una manera tumultuosa ni con fuga precipitada, como salísteis de Egipto; porque delante de vosotros irá Jehová y él será el que os guíe reunidos.» Pasa inmediatamente á exponer el modo cómo han de salir con el orden y el sosiego dicho, y propone delante al nuevo Moisés que ha de ser el conductor de la muchedumbre. Este no es otro que el Siervo de Jehová que es descrito con dos rasgos que representan dos fases de su vida: su humillación y su exaltación; y á la descripción de estos dos rasgos está consagrado todo el pasaje. Puede éste y debe dividirse en dos miembros: 1.º Introducción ó indicación sumaria

---

(1) No significan estas palabras una necesidad ú obligación rigurosa por parte de Dios, aun supuesta la predicción de los demás oficios y acontecimientos de la vida de Jesucristo; sólo se quiere expresar una conveniencia grande con su sabiduría y providencia. La predicción tan minuciosa de los demás oficios de Cristo indica en Dios el propósito de trazar un diseño completo de Jesucristo en los vaticinios del Antiguo Testamento, y en este diseño no podían faltar los rasgos principales.

de los dos caracteres de la vida del Siervo (52, 13-15). 2.° Explanación más detallada de esos caracteres (53, 2-12). El primer miembro da principio anunciando al pueblo el Siervo que le ha de sacar del cautiverio, y después de proponer su grande excelencia (v. 13), expone en el 14 su humillación y en el 15 su exaltación, pero de una manera sumaria. En el primer verso del cap. 53, antes de pasar á describir por menudo la humillación del Siervo, el Profeta se detiene admirado ante el cuadro que tiene á la vista y va á presentar á sus oyentes, previendo que muy pocos han de dar crédito á lo que va á proponerles. Pasa en seguida á hacer la descripción del Siervo: la de su humillación (2-9) primero, y luego la de su exaltación, la cual precisamente le es concedida como premio de la humillación pasada: *porque* dió su vida por los pecados ajenos, *por eso* alcanza de Jehová ser glorificado entre las gentes y príncipes del universo (vv. 10-12).

La versión literal del texto hebreo es la siguiente: «Hé aquí que mi Siervo obrará sabiamente: será excelso, exaltado y encumbrado en gran manera. A la medida que muchos se asombraron sobre ti; á esa misma será su semblante exterminio ante los varones y su aspecto ante los hijos de hombres.—De este modo expiará muchas gentes; ante él contraerán los reyes su boca; porque aquéllos á quienes no había sido anunciado (le) vieron y (le) contemplaron los que no habían oído (de él). —¿Quién creyó á nuestra anuncio? ¿y á quién fué revelado el brazo de Jehová?—Y levantóse como renuevo ante él y como raíz de tierra árida: no tiene aspecto ni gloria para que le miremos, ni hermosura para que le codiciemos.—Desechado y lo último de los hombres, varón de dolores y entendido en enfermedades, y como hombre que hace apartar de él los semblantes; desechado, y no le tuvimos en estima.—Por cierto que nuestras debilidades él las quitó y nuestros dolores él se los cargó; y nosotros le tuvimos por leproso, herido de Dios y humillado.—Pero él fué traspasado por nuestras iniquidades, desmenuzado por nuestras maldades: el azote de nuestra paz sobre él; y con sus cardenales se hizo salud para nosotros.—

Todos nosotros andábamos errantes como ovejas, cada uno nos volvimos á nuestro camino y Jehová hizo caer sobre él la iniquidad de todos nosotros.— Fué hostigado, y él sumiso y no abrió su boca: como cordero (que) fuera llevado al matadero y como oveja callada ante el que la trasquila, no abrió su boca. —Por opresión y tribunal fué quitado de medio; pero ¿quién alcanzará á pensar su generación? porque fué cortado de la tierra de los vivientes: por la iniquidad de mi pueblo fué herido.—Y destinaron su sepulcro entre malvados; pero con ricos en su muerte; porque no obró maldad y en su boca no hubo rebeldía.—Y á Jehová plugo desmenuzarle con el dolor; si su alma se pusiera como víctima de expiación, verá posteridad (que) prolongará días, y por él alcanzará próspero suceso el beneplácito de Jehová.—Por el trabajo de su alma verá, se hartará; con su ciencia justificará el Justo mi Siervo á muchos y las iniquidades de ellos él las llevará á cuestas.—Por eso daréle heredades entre muchos, y obtendrá en suerte como despojos á los fuertes, porque deprimió hasta la muerte su alma y fué reputado entre los malvados, siendo así que llevó el pecado de muchos y oró por los malvados.»

§ II. Interpretación verbal.

Pasemos ahora á exponer el sentido de cada uno de los versos y el enlace de las sentencias:

«Hé aquí que mi Siervo obrará sabiamente.» Gesenius reprende esta versión (συνησει 70; intelliget Vulg.), pero no se ve el fundamento en que se apoya; pues es cierto que el verbo שָׂכַל en hiphil tiene ese significado, el cual, por otra parte, se adapta perfectamente al contexto, pues se trata de explicar cómo en la redención de que se habla en los versos precedentes, no habrá tumultos ni desorden, á saber; porque el Siervo, conductor de los redimidos, procederá con talento, sagacidad y prudencia. Por lo demás, la versión de Gesenius *obrará prósperamente*, se adapta también al contexto. Las partículas restantes

van ordenadas á hacer concebir una idea altísima de la dignidad del Siervo; pues, como ya lo notó Kimchi, en ellas acumula el Profeta todas las dicciones que posee la lengua hebrea para expresar elevación, grandeza (1).

V. 14. «A la medida que muchos...» La traducción de este verso y su interpretación no deja de ofrecer dificultades. La primera dificultad consiste en determinar si el verso forma una sentencia completa ó es sólo la prótasis de un período que se cierra en el verso siguiente. El v. 14 comienza abriendo una comparación (כַּאֲשֶׁר), cuya cláusula ó apódosis pueden ser ó los dos miembros siguientes del mismo verso, ó el v. 15, pues en ambos puntos ocurre la partícula כֵּן correlativa de כַּאֲשֶׁר, y una de ellas debe cerrar la comparación. Los alejandrinos y la Vulgata colocan la apódosis en el primer punto; muchos modernos (Gesen., Gorluy, etc.) la ponen en el v. 15, encerrando en un paréntesis los dos últimos miembros del v. 14, en esta forma: á la medida que muchos se llenaron de admiración sobre ti (tan desfigurado está su semblante ante los varones y su aspecto ante los hijos de hombres) á esa misma... Con esta explicación resulta la sentencia más simétrica, dicen, pues se significa que la exaltación del Siervo tendrá por medida su humillación precedente; además, de este modo se distribuyen con más proporción los miembros de la descripción y es también más manifiesta la correspondencia entre la exposición sumaria de la historia del Siervo y su descripción más lata en el cap. 53; al v. 14 correspondería la primera parte: 53, 2-9; al 15 la segunda: 10-12.

Pero esta explicación tiene la dificultad, ó de tener que referir el sufijo ךָ al Siervo, ó de convertir en accesoria la partícula principal en que se enuncia la humillación del Siervo, extremos ambos inaceptables. El sufijo ךָ no puede referirse á otro que al pueblo de Judá, del cual se venía hablando en el

---

(1) Adhibet (Propheta) omnia quae lingua hebraica suppeditat, verba celsitudinem indicatia. (Dav. Kimchi. Comm. in h. l.)

discurso de la sección precedente (52, 4-12); no puede referirse al Siervo, pues éste es nombrado constantemente en tercera persona, y un tránsito repentino de la tercera á la segunda y de ésta á la tercera, tratándose del mismo sujeto, es inadmisible. Por otra parte, aunque pongamos la apódosis en el segundo miembro del v. 14, no por eso deja de haber simetría y correspondencia verbal y real entre los vv. 14 y 15 del cap. 52, y la descripción lata del capítulo siguiente. El sufijo ךָ debe, pues, referirse al pueblo, y el sentido es el siguiente: á la medida que muchos se llenaron de estupor sobre ti (es decir, acerca de ti) cuando te vieron caído de la cúspide de la gloria de pueblo escogido y favorecido de Jehová á lo profundo de la ignominia en tu devastación por los caldeos; del mismo modo, y en ese grado, también veráse desfigurado el Siervo, dando así á los que le contemplaren un espectáculo de estupor.» El fundamento de la comparación escogida por el Profeta está en que para dar una idea del abatimiento en que ha de verse el Siervo, quiere tomar un término de comparación por una parte, de suma admiración; por otra, conocido de sus lectores; y el más á propósito, sin duda, tratándose de judíos, era la ruina del pueblo y del templo. Sobre el estupor de las gentes en la ruina de Jerusalén, véase Jerem. Thren. 2, 15.

Prosigue el Profeta en el v. 15: *De este modo* (כֵּן), es decir, mediante las humillaciones, *expiará el Siervo á muchas gentes* יַזֶּה propiamente *rociará*, pues esta es la significación constante que en hiphil tiene este verbo en todos los pasajes donde ocurre en el Antiguo Testamento; y como en todos ellos se emplea exclusivamente de aspersión expiatoria (véase Fürst, Concord., p. 694), no hay razón alguna para cambiar la acepción del verbo, sobre todo adaptándose, como se adapta, perfectamente al contexto. Gesenius (1), concediendo que la significación primaria es la que hemos seguido, dice que no puede sos-

(1) Comm. 2, p. 174. Fürst, en sus Concordancias, no se separa de la interpretación común.

tenerse en nuestro pasaje por dos razones: 1.ª La construcción: el término directo del verbo debiera ser דם, y גוים estaría precedido de על. 2.ª El contexto: el v. 15 debe expresar algo contrapuesto y correspondiente á obstupuerunt. Por esas razones él traduce: «de la misma manera hará saltar de gozo á las gentes» (1). Pero contra el parecer de Gesenius está el testimonio de todos los intérpretes antiguos, el significado constante de la voz en la lengua hebrea, el consentimiento unánime de los expositores modernos más distinguidos por su conocimiento de la lengua original; finalmente, el contexto, como ya dijimos. Las razones de Gesenius son de ningún valor; la construcción nada tiene que no sea obvio en el uso de la lengua; el contexto no exige la contraposición que pretende Gesenius, ya porque no es cierto que שָׁמְמוּ haya de traducirse obstupuerunt, ya porque el v. 15 no constituye la cláusula de la comparación. El segundo כֵּן, en el v. 15, es enfático, y hace este sentido: á tanta costa (tantae molis erat).

«Ante él contraerán los Reyes su boca» en señal de admiración y respeto. En el segundo hemistiquio del v. 15, la partícula אֲשֶׁר no expresa el régimen del verbo sino debe juntarse con לָהֶם: ni hay dificultad en el último miembro, pues אֲשֶׁר puede también juntarse como partícula relativa con nominativo. El término de los dos verbos es el mismo Siervo: no se expresa porque el Profeta quiere significar lo grandioso del objeto.

53, 1. «Quién creyó...» es decir, «quién creerá.» Hasta ahora hablaba Jehová; ahora comienza á hablar otro sujeto. El sufijo נוּ en plural: *nostro* (auditui) parece indicar que no es una persona singular. De ahí que algunos digan ser el pueblo judío, otros la colección de los Profetas. A primera vista parece que quien habla es el pueblo, pues durante todo el capítulo prosigue llevando la palabra el mismo, constantemente en pri-

(1) So werden sein viele Völker frohlocken: se alborozarán muchos pueblos.

mera persona del plural, y por otra parte es una colectividad (1) cuyos pecados recaen sobre el Siervo que tiene que satisfacer por ellos. Pero es cierto que el que habla no es todo el pueblo, porque al tratar de exponer la descripción de las humillaciones del Siervo da á entender que serán raros los que las *crean*. Esos, cuya incredulidad prevé el Profeta no son los gentiles, pues de éstos dice, por el contrario, que serán justificados por el Siervo en grandes masas: los incrédulos son, pues, los judíos; y, por tanto, el que habla no es el pueblo judío, sino que este pueblo es el sujeto á quien se dirige el vaticinio, Además, es claro que la primera revelación de las humillaciones y glorias del Siervo no se hace á todo el pueblo, ni á una colectividad, sino á solo el Profeta. Quien habla es, pues, el mismo Profeta y él solo. Usa, sin embargo, de plural, no por dignidad (majestaticum) sino por comunicación (plurale communicationis). Como en el discurso de su razonamiento ha de establecer proposiciones que alcanzan á todos sin exceptuarse á sí mismo, y un cambio frecuente de número y persona despojaría al cuadro de su vida, viveza é índole patética, emplea el modo de hablar que suelen los predicadores, es decir, la primera persona ó plural de comunicación aunque no todas las proposiciones hayan de convenir precisamente á todos.

El enlace del v. 1 con lo que precede y sigue, es obvio. Había propuesto sumariamente las humillaciones y la exaltación del Siervo y el enlace que entre sí tienen: no contento con esto, el Profeta quiere descender á exponerlas más por menudo: pero, ¿quién va á creer que el Siervo, Ministro de Jehová en la grande obra de la redención de su pueblo, más grandiosa que la de Egipto por Moisés, ha de verse sujeto á tales ignominias? Y todavía más; ¿cómo es creíble que esas ignominias sean el camino escogido por Jehová para la exaltación del

---

(1) Rosenm. supone que en el v. 2 comienza á hablar el pueblo. Pero cambiar el sujeto cuando el que habla en el v. 2 lo hace en primera persona del plural como en el 1.°, es enteramente arbitrario.

Siervo y la redención de las naciones? ¿Quién será capaz de comprender la obra grandiosa del brazo de Dios?

En el v. 2 da principio á la descripción de las ignominias del Siervo. «Levantaráse como renuevo ante Jehová y como raíz que brota de una tierra árida»; por consigniente, sin apariencia, sin esplendor. Es evidente que quien se levanta es el Siervo.—*Ante él*, es decir, ante Jehová cuyo nombre ha precedido inmediatamente. El segundo miembro demuestra que se trata de la primera aparición, y por consiguiente, la interpretación más obvia es del nacimiento. Nace sin galanura, sin apariencia; de un terreno árido, es decir, de progenitores sin esplendor. Claro es que esta falta de esplendor debe entenderse en lo exterior que aparece á la vista, pues el mismo Siervo cierto es que era nobilísimo. Si, pues, él mismo aparece como abatido siendo noble, también podían ser en realidad nobles sus progenitores. Aunque el texto masorético pone atnach en הָדָר, parece que debe unirse esa voz con la siguiente, como lo indica el último miembro, y así lo hemos traducido.

V. 3. «Desechado y lo último de los hombres» חֲדַל propiamente es cesación, acabamiento; aquello donde termina una cosa, lo último de ella.—Varón de dolores y entendido ó experto en enfermedad. חֳלִי no es sólo enfermedad procedente de causas internas, sino también de externas, como heridas, golpes, etc.—«Y como hombre que hace apartar de sí los semblantes». El sufijo נּוּ es de tercera persona del singular: מַסְתֵּר participio de hiphil, aunque algunos lo hacen sustantivo; pero es mucho más conforme al contexto hacerlo participio.

De esa dolorosa apariencia que presenta el Siervo á la vista del pueblo, nace que la gente no le tiene en estima. Aunque el v. 2 parece referirse al nacimiento del Siervo, la descripción siguiente se refiere á ignominias sufridas en su edad adulta, pues terminan con su muerte por sentencia judicial.

V. 4. «Por cierto que nuestras enfermedades él las quitó y nuestros dolores él se los cargó». חֳלִי está en singular, pero es colectivo. El sentido del primer hemistiquio aparece claro

por el segundo; quitó de nosotros las penalidades para cargar él con ellas. Como se explica en el verso siguiente, estas penalidades son las que nosotros debíamos á Dios por nuestras culpas, como castigo de ellas. Y nosotros le tuvimos como leproso, herido de Dios y humillado! Es admiración de extrañeza por la opinión tan errónea acerca de la causa de las ignominias y padecimientos del Siervo. נָגוּעַ traduce San Jerónimo: *leproso;* propiamente la voz significa *herido,* pero se aplicaba entre los hebreos por antonomasia á los leprosos, y así lo interpretó también Símaco lo mismo que Áquila. El primero traduce: ἐν αφῃ οντα, el segundo, αφημενον (1). *Herido de Dios* y *humillado* (por el mismo) son apósitos de *leproso* porque la lepra se tenía entre los judíos como castigo directo de Dios.

V. 5. «Pero él está traspasado á causa de nuestras iniquidades.» Deshace la opinión errónea exponiendo la verdadera causa de los padecimientos del Siervo. מְחֹלָל propiamente es transfossus: San Jerónimo tradujo *herido:* de todos modos, el *transfossus,* traspasado, no se refiere precisamente al suplicio de la cruz, porque no expresa más que las mismas plagas arriba expresadas y en ellas no se ha hablado en particular de cruz, sino en general de llagas, heridas, penalidades.—«Desmenuzado por nuestras maldades». La preposición מִן en ambos miembros expresa causa; pues Dios puso en el Siervo la maldad de todos nosotros.—El azote: מוּסַר. Es sustantivo derivado de יָסַר castigar; de ahí educar. Es, pues, propiamente azote. —*De nuestra paz,* es decir, mediante el cual habíamos de aplacar á Dios y hacérnoslo propicio, *pacatum.* El segundo hemistiquio declara el sentido del primero.

---

(1) αφη es contacto, de aquí *plaga* y entre los judíos se aplicaba por antonomasia á la lepra. αφημενος *plaga affectus, leproso.* Una y otra voz se derivan de απτομαι Tocar, herir. αφημενος no recurre entre los clásicos como derivado de απτομαι. Por eso dice San Jerónimo «quod quidam non intelligentes putant *relictum*» derivándolo de αφιημι. Ya se sabe que Áquila el «contentiosus interpres» por atenerse á la letra hebrea, no vacila en inventar palabras ó bárbaras ó no usuales.

V. 6. «Todos nosotros anduvimos errantes, cada uno se volvió á su vereda»: es decir, por su camino, pero no recto, sino desviado. Esta expresión significa la variedad innumerable de culpas cometidas por la universalidad de los hombres. Y Dios hizo caer sobre él פָּגַע propiamente es *tropezar*, *chocar:* en hiphil *hacer chocar* ó *hacer caer* ó *recaer*. El *omnes* y *omnium* expresan totalidad. Pero, ¿de qué totalidad se trata y á qué predicado ó nota común se refiere? Esa totalidad es absoluta y se refiere al predicado ó nota de *pecador* y de *hombre*. La demostración no es difícil. En virtud de su satisfacción vicaria, el Siervo expía ó purifica á *muchas gentes* (52, 15; 53, 11-12). Luego la totalidad no se refiere á sólo los judíos sino á un predicado ó nota común á todas esas *muchas gentes:* ese predicado no es otro que el de pecador y hombre, que son los únicos en que pueden convenir gentes de cualquiera nación ó raza.

V. 7. «Fué hostigado, y él sumiso y no abrió su boca.» El hebreo נִגַּשׂ tradujo San Jerónimo *oblatus est*, y por tanto debió leer נִגַּשׁ *factus est accedere* y lo mismo parece haber leído Símaco (πρόηνέχθη). Los alejandrinos, aunque no están claros, más bien indican la lectura נִגַּשׂ como el texto masorético, pues trasladan: καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ: y *él mientras era maltratado, no abría su boca*. Por esta razón hemos preferido la lectura masorética; la voz siguiente וְהוּא נַעֲנֶה San Jérónimo traduce: *quia ipse voluit:* á la letra: y *él sumiso*. Todo el contexto parece querer hacer resaltar más que la oblación voluntaria activa, la no resistencia: la oblación voluntaria se expresa, sin embargo, más adelante.

V. 8. «Por opresión y acto judicial fué quitado de medio». La significación causal de מִן es indudable como lo hemos visto en el v. 5: el Profeta quiere dar á entender que el Siervo fué condenado en un juicio opresor, violento, injusto. El segundo hemistiquio ofrece no pequeña dificultad á causa de la voz דּוֹר. generación. Los griegos, ateniéndose á la dicción griega γενεα de los alejandrinos, interpretan el pasaje de la generación ó procedencia generativa, *nacimiento;* pero éste en hebreo nunca se expresa por la palabra דּוֹר la cual constantemente significa

ó el término de la generación, es decir, los hijos y la posteridad, ó la colección de hombres pertenecientes á una época, los contemporáneos, ó el período de tiempo correspondiente á una generación: y *nunca* se encuentra en la significación de procedencia generativa, aunque la voz se lee en el Antiguo Testamento 163 veces (1). Los esfuerzos de Alápide y más aún de Patrizi (2) aunque muestran erudición é ingenio, no parece alcanzan á demostrar la reducción de generación *duración* á generación *origen* (3). No se trata, pues, del nacimiento del Siervo, sino ó de su posteridad ó de sus contemporáneos. Corluy y Knabenbauer interpretan el vocablo de los contemporáneos en esta forma: «¿Quién alcanzará á calcular (la perversidad de) su generación?» Pero parece esta interpretación longius accersita, pues hay que buscar algo no expresado en las palabras del texto: preferimos, pues, interpretar: ¿quién alcanzará á calcular su posteridad? (4) Aunque sea necesario admitir alguna prolepsis, pues todavía no se ha comenzado á hablar de la exaltación del Siervo á la cual pertenece esa posteridad numerosa, tal prolepsis no desdice de la índole de un vaticinio como el presente, ni debe buscarse en él una simetría tan artística que no permita adelantar alguna idea que después se ha de explanar. La interpretación que seguimos está confirmada por el enlace causal con la partícula siguiente, expresando ambas el pensamiento del v. 10.

El último miembro de este verso es difícil y su dificultad nace del sufijo למו: ¿es sufijo de plural ó de singular? Gesenius, Corluy y otros, siguiendo á San Jerónimo (Comm. in h. l.), Símaco y Teodoción, la hacen plural aunque no convienen en

---

(1) Fürst, Concord., páginas 275 y 276.

(2) Patrizi Comm. in Act. Apost. Rom. 1867: p. 69-71. Véase á Knabenb.

(3) Sin embargo, San Justino (Dial. n. 63) explica el vocablo de la generación divina sin que Trifón oponga dificultad.

(4) Otros (Gesenius Rosenm.) hacen á את־דורו nominativo absoluto; *por lo que toca á su generación*, ¿quien alcanzará á pensar (la)?

el sujeto de referencia. Gesenius lo refiere al Siervo porque supone que éste no es otro que la colección de los Profetas. Los demás lo refieren al pueblo é interpretan el pasaje en esta forma: *por la maldad de mi pueblo, plaga á ellos* (1), es decir, al mismo pueblo; y suponen se trata del castigo del pueblo por haber dado muerte al Siervo (el pueblo judío á Jesucristo). Esta interpretación podría invocar en su favor, además del número plural del sufijo, la analogía con el vaticinio de Daniel 9, 26 (2). La mayor parte, sin embargo, aun entre los protestantes y racionalistas, hacen el sufijo singular equivalente á לוֹ; la letra *mem* es un mero sustentáculo del sufijo. Ejemplos claros de significación singular de la partícula לָמוֹ son Gén. 9,26 é Isaías 44, 15. Supuesto que la gramática consiente el significado singular, es claro que debe tomarse en ese sentido y referirse al Siervo, pues desde el v. 4 todas las sentencias sin excepción tratan exclusivamente ó de las ignominias del Siervo ó de su causa: y en el v. 4 precisamente se le ha llamado נָגוּעַ *percussum* (3).

V. 9. «Y destinarán su sepulcro entre malvados (con malvados)». El futuro activo singular sin sujeto expreso, lo traducimos por impersonal: esta acepción es usual en la lengua hebrea y vimos de ella un ejempo en el Salmo 71 (72), 15 קִבְרוֹ es término del verbo. El segundo miembro: y *con rico en su muerte* no puede negarse que es difícil; pero en la imposibilidad de hallar la sinonimia que algunos pretenden entre רָשָׁע y עָשִׁיר, preferimos explicar la ley del paralelismo por paranomasia en los sonidos con antítesis en el sentido. עָשִׁיר es rico, noble, antitético

---

(1) Es claro que no hay dificultad alguna en la gramática siendo עַם colectivo.

(2) Rosenmüller interpone la partícula אֲשֶׁר entre עַמּוֹ y נֶגַע «por la maldad de mi pueblo el cual debía ser castigado». Muy bien; si no pudiera el sufijo ser singular ni hubiera que añadir una voz que no está en el texto.

(3) El mismo Gesenius reconoce al fin del párrafo lo poco fundado de su interpretación. T. 2, pág. 184.

de malvado, vil. Esto supuesto, es también necesario establecer oposición entre el tiempo de la muerte al cual se refiere el segundo miembro, y el tiempo de que habla el miembro precedente; y en consecuencia es preciso traducir el יִתֵּן por *destinarán*, refiriéndose á los intentos de los enemigos del Siervo por contraposición á lo que en realidad sucedió después. Que el segundo miembro debe significar algo honorífico para el Siervo y que es preciso establecer la contraposición dicha, se ve claro por la causal que sigue: *porque no hizo maldad:* si los dos miembros precedentes fueran sinónimos y expresaran ambos una nueva ignominia que sufre el Siervo, no podía enlazarse con ellos la causal siguiente. La expresión בְּמֹתָיו *en sus muertes* es extraña, pero no puede ser una razón en favor de la acepción colectiva de עֶבֶד porque el sufijo es singular.

V. 10. Empieza la segunda parte que trata de la exaltación del Siervo, y corresponde al v. 15 del capítulo precedente. El que dispuso la muerte afrentosa del Siervo, no ha sido otro que el mismo Jehová. El segundo miembro: «si su alma se pusiere...» no carece de dificultad. La Vulgata hace sujeto de la oración al Siervo y á נַפְשׁוֹ término. San Jerónimo dice: «juxta hebraicum hic sensus est: si posuerit pro peccato animam suam ille quem Deus conterere voluit...» (1). No es creíble que no advirtiese al género ó la persona del verbo hebreo, y por consiguiente debió leer יָשִׂים. Los 70: *si diéreis por el pecado, vuestra alma verá...* El Siro: *fué puesto el pecado en su alma para que viese...* En esta variedad de lecturas donde ninguna aparece cierta, podemos retener ó la de la Vulgata con San Jerónimo, ó la del texto hebreo. En éste, el verbo puede ser ó segunda persona masculina singular, en cuyo caso el Profeta se dirigiría á Jehová: «si pusieres, oh Jehová, el alma del Siervo como sacrificio expiatorio...» ó tercera femenina siendo sujeto de la oración נַפְשׁוֹ, y así lo hemos traducido, porque la apóstrofe á Jehová parece inadmi-

---

(1) Comm. in h. l.

sible, pues en el miembro siguiente que es complemento del anterior, se habla de Jehová en tercera persona. El alma, es decir, la vida. Pro peccato: אָשָׁם *peccatum* ó sacrificio por el pecado. «Verá posteridad (que) prolongará (sus) días.» Entre זֶרַע y יַאֲרִיךְ debe suplirse אֲשֶׁר, porque de lo contrario, el sujeto del verbo *prolongará* debería ser el Siervo, lo que no parece propio. Sin embargo, á muchos les parece mejor esta última explicación, pues el alcanzar posteridad y dar próspero cumplimiento al beneplácito de Jehová después de la muerte, supone la vuelta á la vida, ó sea, la prolongación de días en el Siervo.

El sentido del último miembro; «y el beneplácito de Jehová alcanzará por él (por el Siervo), próspero cumplimiento», es claro.

V- 11. «Por el trabajo de su alma verá, se hartará»; es decir, verá hasta satisfacerse. El trabajo עָמָל es trabajo penoso y significa los padecimientos del Siervo, pues acaba de decirse que por su ofrecimiento á la muerte alcanzará posteridad perdurable. No se expresa qué es lo que verá: pero es evidente que no es otra cosa que la dilatada posteridad de que se habla en el verso anterior; y viéndola se saturará, quedará satisfecho. «Con su ciencia justificará el Justo mi Siervo á muchos»: no se ve claro si esa ciencia es la que tiene el Siervo, ó la que de él tienen otros y mediante la cual alcanzan justificación: esta última explicación expresa una verdad; pero parece más probable que el sentido del texto es el primero; porque del Siervo se ha dicho al principio de la sección que su comprensión será grande. El tercer miembro no ofrece más dificultad que la de determinar si el verbo es futuro ó pasado; pero importa poco, porque si es futuro, no es posterior á la justificación de las muchedumbres, y siempre se refiere á una nueva expresión de la causa, de donde procede la justificación dicha: es, pues, la acción futura si se considera con respecto al tiempo en que habla el Profeta, pero no con respecto á la justificación.

V. 12. Hasta aquí, en todo el curso de la descripción, ha hablado el Profeta: ahora habla Jehová. «*Por eso* daréle herencias ó porciones entre muchos... *porque*...» El primer miembro expresa el condicionado y el efecto, el segundo la condición y la causa. El sentido es fácil תַּחַת אֲשֶׁר por cuanto... (1). עָרָה es propiamente: estar desnudo, vacío; y en hiphil desnudar, vaciar; porque se desnudó ó vació hasta la muerte. Ya se sabe que נֶפֶשׁ es en hebreo un modo de expresar la persona, y estas expresiones son oraciones reflexivas. El último miembro expresa la intercesión del Siervo por los culpables; esta intercesión no debe separarse de la oblación misma de su vida por ellos, sino que es una parte de ella, ó su expresión oral.

Hemos expuesto el tenor de la letra y su valor genuino: sólo falta recoger en breve el resultado del análisis para que se vea de un golpe de vista la serie del razonamiento.

Los versos 13-15 del cap. 52, no son más que la enunciación sumaria de la humillación del Siervo y de su exaltación, y expresan además el enlace que ambas tienen entre sí: la primera es condición necesaria para la segunda: *así, de este modo* כֵּן, es decir, mediante la humillación descrita en el v. 14, alcanzará el Siervo la exaltación que se expresa en el 15. El cap. 53 es una ampliación de las mismas tres ideas contenidas en el sumario precedente. El v. 1 es una transición obvia y nacida espontáneamente de la índole del argumento: nadie creería que Jehová tomara como medio para la exaltación de un personaje tan excelso como el Siervo, y para la reconciliación de los hombres consigo, las ignominias y la muerte afrentosa de su Gran Ministro. La primera parte de la descripción del Siervo (2-9), que comprende sus humillaciones, expresa con diferentes y exquisitos rasgos, estas solas ideas: abatimiento y sufrimientos del Siervo; desde su nacimiento hasta su muerte el Siervo aparece cubierto de ignominia, sa-

(1) A la letra: sub quo... supuesto que...

turado de padecimientos, y objeto de abominación al pueblo (2-3). Causa de ellos: la causa no son sus maldades como erróneamente creen los que le ven, sino maldades ajenas; Dios ha puesto sobre él las iniquidades de todos (4-6). Modo resignado con que lleva el Siervo los abatimientos y tormentos: no opone resistencia alguna (7). Los versos 8 y 9 repiten los mismos conceptos, significando que los tormentos é ignominias han de llegar hasta su muerte y sepultura, é insinuando ya su exaltación.

Segunda parte. Exaltación del Siervo y su causa. Será padre y fundador de un nuevo pueblo de duración sin fin: llevará á feliz término el beneplácito de Jehová (10). Su posteridad será numerosa y santa: reconciliará á los hombres con Jehová, alcanzará en herencia grandes muchedumbres; sus despojos serán los fuertes; quitará el pecado de innumerables; y todo porque se abatió, porque padeció, porque se ofreció por ellos á la muerte (11.12).

Como se ve, la idea que resalta es la de un Redentor, un Reconciliador y un Mediador entre Jehová y la universalidad de los hombres, y todo esto por elección y decreto de Jehová en la persona del Siervo.

§ III. Interpretación real.

¿Quién es ese Redentor, Mediador y Reconciliador de los hombres con Jehová, mediante cuyos tormentos y muerte han de venir muchedumbres de gente al conocimiento de Jehová, á la justificación, á la reconciliación? ¿Qué reconciliación es esa, y cuáles son sus resultados?

A.—*Interpretación racionalista.*

Abraza tres puntos: El primero en que todos convienen, es negativo; el Siervo no es el Mesías, Jesucristo; la redención satisfactoria no es la pasión y muerte del Señor, ni la recon-

ciliación y justificación es la reconciliación y justificación alcanzadas por medio de la pasión y muerte de Jesucristo; respecto del segundo: según muchos racionalistas, el Siervo es una colectividad, bien sea el pueblo mismo de Judá todo entero, bien la porción fiel, bien el profetismo; el tercero: según otros es una persona singular, bien Ozías ó Ezequías, Josías, Isaías ó Jeremías.

Los fundamentos para negar la índole mesiánica son: 1.º El uso que de nuestro pasaje se hace á veces en el Nuevo Testamento, como de vaticinio mesiánico se funda en la norma de interpretación de aquella edad, que consistía en mirar como mesiánicas y proféticas, cualesquiera sentencias del Antiguo Testamento, que sonasen algo análogo á los acontecimientos de la vida de Jesucristo, sin atender al contexto del pasaje. 2.º Nunca se emplea como predicción de la muerte expiatoria de Jesucristo, antes bien San Mateo excluye este concepto, (8, 17), dando á las palabras del texto significación totalmente diversa, pues las explica de la curación de dolores y enfermedades de los hombres. 3.º Si examinamos el contexto mismo del pasaje, veremos que muchas circunstancias del Siervo no convienen á Jesucristo. El Siervo es honrado personalmente por los Reyes (62, 15): se habla de él en plural (53, 8): es sepultado con malhechores (53, 9): es triunfador temporal (53, 11). Ninguna de estas cualidades se verifica en Jesucristo. 4.º El Siervo es idéntico con el de 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-10; y en estos últimos pasajes hay todavía más circunstancias, que no convienen á Jesucristo, por ejemplo el anuncio, que en esas secciones hace el Siervo de la terminación del cautiverio y de la vuelta á Judá (42, 7; 49, 5.9); y el hablar de sí en primera persona en 49, 1, lo que no puede entenderse del Mesías. 5.º Un Mesías paciente es idea desconocida en el Antiguo Testamento y tampoco es llamado jamás *Siervo:* ambos conceptos se oponen directamente á la idea gloriosa vinculada á la noción del Mesías. 6.º La interpretación mesiánica rompe el enlace de todo el libro (40-66), pues el argumento constante del mismo es la Restauración próxima (de Zorobabel). 7.º El carácter cons-

tante de todos los demás vaticinios es limitarse á conjeturas de acontecimientos próximos, no distantes. Verdad es que el libro de Daniel constituye una excepción de esta regla, pero está demostrado que el libro de Daniel es una historia escrita con posterioridad á los sucesos y redactada en forma profética (1).

Rosenmüller por su parte llama á la interpretación mesiánica con el nombre de *hariolatio.* Döderlein después de decir que los Apóstoles en el Nuevo Testamento dan repetidas veces sentido mesiánico á nuestro pasaje, después de añadir que los intérpretes cristianos unánimemente convienen en interpretarle del mismo modo no sólo por el testimonio del Nuevo Testamento sino también por pedirlo así el contexto, y que él no puede menos de adherirse á esa interpretación, *no por razones dogmáticas, que le hacen poca fuerza, sino porque no hay entre los mortales, personaje alguno á quien convengan los caracteres del Siervo como á Jesús Nazareno;* concluye: pero no puedo persuadirme con entera firmeza de la verdad de esta interpretación por las razones siguientes: 1.ª Porque *apenas recurren en la descripción vestigios* ciertos del Mesías cual le esperaron los judíos, es decir, como Rey insigne por su imperio. 2.ª Porque los lectores apenas podían sin el auxilio del Nuevo Testamento reconocer en el pasaje una descripción del Mesías; porque ni el contexto conduce á esa conclusión, ni hay argumento probable para colegir que explicaciones ulteriores de los Profetas vinieran en auxilio de la ignorancia de los lectores ni de la oscuridad del contexto. 3.ª Los intérpretes no han evitado el vicio de atribuir á las palabras, no la fuerza que de por sí tienen y ofrecen, sino otra, que se concilie fácilmente con la historia de Jesús: pero esto es propio de un intérprete, que *desea,* no que *demuestra* la verdad de su interpretación. 4.ª Las expresiones del Profeta deben explicarse con arreglo á pasajes análogos (2).

---

(1) Gesenius: Comm. über Jesai. 160-164.
(2) Döderlein en Rosenm. Sch. in h. l.

Segundo miembro.—Los racionalistas que dicen ser el Siervo una colectividad, no están de acuerdo al señalarla en concreto. Unos siguiendo á los judíos más célebres, posteriores á Jesucristo, como Aben Esra, Jarchi, D. Kimchí, etc., dicen que es el pueblo judío todo él: así Rosenmüller, Döderlein (1) y algunos otros. Según ellos, el Siervo es el pueblo judío; los que desde el v. 2, en adelante hablan, son las naciones extrañas, que reconocen y confiesan su error pasado: habían creído que el pueblo judío padecía el destierro y otras penalidades por sus propias culpas, pero ahora ven que no era así, sino que Jehová les hacía pasar aquellos trabajos en expiación por los pecados de los demás pueblos en desconocer á Jehová, siguiendo el culto de falsas divinidades. La muerte y sepultura no deben entenderse en sentido propio sino figurado, y significan la extrema apretura á que se vió reducido el pueblo judaico en la ruina de Jerusalén: la restitución á la vida no es otra que la restauración zorobabélica. Si se objeta á esta explicación que las penalidades del pueblo judío aparecen como castigo de sus propios pecados en otras partes del libro, se responde que en estos últimos pasajes habla Jehová; en el cap. 53 los pueblos gentiles, los cuales expresan su convicción en este punto, la cual prescinde de la realidad, y puede ser falsa.

Los fundamentos de esta explicación son: 1.° El pueblo es llamado repetidas veces Siervo de Jehová (véanse los pasajes citados antes). 2.° Al pueblo judaico son contrapuestas con mucha frecuencia las naciones gentiles (41, 5-9, 14; 42, 1.4.6; 43, 9-11). 3.° No puede, por una parte, aplicarse la descripción á un individuo, pues no lo consienten los vv. 8 y 9 (למו, מותיו); por otra, tampoco es la colección de solos los Profetas ó la porción fiel, porque después del destierro todos han de ser Profetas y Santos (Joel, 4; 1 sigg.; Isaí., 54, 13; 59, 21).

---

(1) Este escritor después del razonamiento arriba expuesto continúa diciendo que dará dos exposiciones, una cristiana, otra anticristiana, *tomada únicamente del tenor del pasaje de Isaías:* y finalmente da la exposición de Aben-Esra.

Mas como no puede decirse que el pueblo todo padeciera sin culpa, otros racionalistas, como Paulus y Eckermann, sostienen que el Siervo es la porción fiel de Judá en contraposición á lo restante del pueblo: á esta opinión se acerca la de Gesenius, el cual opina que el Siervo es la colección de los Profetas, como jefes y directores de la porción fiel (1). Sus fundamentos son: por una parte, no puede decirse que todo el pueblo fuera inocente; por otra, el Profeta hace distinción entre las dos porciones del pueblo (55, 8-15: 66, 4.5.10.17.18.24), y la porción fiel es llamada con la denominación de Siervo (43, 10).

Más en particular, y en favor del profetismo, pueden alegarse las razones siguientes: 1.ª A la colección pertenece el autor del libro en cuanto Profeta, pues en la sección 50, 4-11; 61, 1-3 aparece el Siervo hablando en primera persona, y por consiguiente, no puede ser otro que el autor del libro; pues él solo tiene derecho á hablar en primera persona sin preparación alguna previa. 2.ª Jeremías, Nehemías y el autor ó autores de los Salmos precatorios aparecen en la misma situación que el Siervo en nuestro pasaje, es decir, oprimidos, despreciados, padeciendo por culpas ajenas, orando por sus enemigos (Jerem., 2, 20; 11, 19; 15, 10-21; 42, 4; Nehemías, 9, 26).

Otros, finalmente, entienden el pasaje de una persona singular; ésta para algunos es Ozías, amigo de Isaías, y en cuyo honor el Profeta compuso esta elegía; para otros Ezequías, por la enfermedad que padeció (Isaías, 38, 1 sigg.); para otros Josías, vencido y herido en Maggedo y muerto de resultas de

---

(1) Rosenmüller atribuye esta segunda opinión á Kimchí; pero del comentario de Kimchí al pasaje de Isaías se ve que ese rabino no restringe la colección del pueblo á sola la porción fiel, y proponiéndose la objeción de que no todo el pueblo podía llamarse inocente, la resuelve diciendo que en los vv. 4-6 no habla Jehová ó el Profeta, sino los gentiles. El comentario de Kimchí se halla inserto en Rosenm., pág. 979 y sigg., y la solución á la objeción dicha en la pág. 982.

las heridas; para otros el mismo Isaías, ó Jeremías, por razón de las vejaciones que tuvieron que sufrir de parte del pueblo.

B.—*Interpretación católica.*

Comprende tres puntos: 1.° El Siervo no es una colectividad, sino una persona individual; y esta persona no es ninguna de las señaladas por la interpretación anticristiana. 2.° En la mente de Isaías, ese personaje es el Mesías. 3.° Los caracteres todos de la descripción convienen exactamente á Jesús Nazareno, y demuestran que el pasaje es un vaticinio rigoroso y literal.

1.° No es una colectividad, sino una persona individual, que no es ninguna de las señaladas por la interpretación anticristiana.

1.° Se le llama el último de los hombres, se habla de su sepultura (v. 9); estas expresiones ni se emplean ni pueden emplearse con propiedad tratándose de una corporación. 2.° No puede asignarse corporación alguna á la cual convengan todas las propiedades del Siervo, sino que muchas de éstas positivamente repugnan á cualquiera colectividad asignable. Las que con alguna probabilidad pueden proponerse son las tres que hemos expuesto, y es evidente que ninguna de ellas satisface á las condiciones de la descripción. No el pueblo entero; porque además de que ni murió, ni fué sepultado, no padeció inocente ni sin resistencia, ni ofreció sus padecimientos en satisfacción por culpas ajenas, ni alcanzó la saciedad que se promete al Siervo en el vaticinio, ni las circunstancias históricas del pueblo cuando según los adversarios, escribía el autor, daban fundamento para tal predicción ó conjetura prudente. Además, el Siervo es contrapuesto al pueblo judío (52, 14; 53, 8). Los tres argumentos que en favor de su tesis alegan los adversarios se resuelven con facilidad: de que algunas veces el pueblo sea llamado Siervo de Jehová no se sigue que sólo él lleve ese nombre. Análoga res-

puesta debe darse al segundo argumento. Pero adviértase que no en todos los pasajes alegados por los adversarios el Siervo ó el contrapuesto á las gentes es el pueblo judío. Las expresiones לָמוֹ y בְּמֹתָיו no son obstáculo, y los pasajes de Joel é Isaías no tratan de la época que se supone; esto es, de la restauración zorobabélica; sino de la época mesiánica.

Tampoco es la porción fiel del pueblo. Además de las dos primeras razones comunes á toda colectividad, en el cautiverio precisamente fueron tratados en general mejor los buenos que los demás; así fueron honrados Jeremías, Daniel y sus compañeros; Esdras, Nehemías, Mardoqueo. Además, los padecimientos de los buenos fueron comunes con los de los demás, ni aparece indicio alguno, sea en los libros históricos, sea en los proféticos, de que, en opinión de los judíos, Jehová ordenase y aceptase las penalidades de los buenos en satisfacción por los malos. Al único argumento de los adversarios se da la misma respuesta que arriba: de que alguna vez la porción fiel sea llamada Siervo, no quedan excluídos otros sujetos.

No es la colección de los Profetas, parte por las mismas razones que preceden, parte porque el autor de la sección, que es Profeta, se coloca, no entre los que satisfacen inocentes, sino entre los culpados. Los argumentos de Gesenius no son de difícil solución. El que el Siervo hable en primera persona no prueba que sea el autor del libro, como lo vimos tratando del vaticinio, 49, 1-9; y puede sin dificultad ninguna entrar hablando el Siervo en primera persona aunque él no sea el autor, con tal que sea personaje conocido de antemano, como lo es el Siervo. Los Profetas no hablan de sí mismos en los Salmos 21 y análogos, sino del Mesías; respecto de los pasajes donde ó esos mismos autores ó los Profetas enumerados además, aparecen en situación análoga á la de nuestro Siervo, nunca aparecen rodeados del conjunto de circunstancias que el Siervo del capítulo 53; porque de todos ellos puede decirse lo mismo que de sí dice Isaías; á saber: que están comprendidos en la colección de aquellos por quienes se inmola el Siervo, y, por consiguiente, que éste es distinto de todos.

2.° El Siervo no es otro que el Mesías.

1.° Así lo demuestra el enlace de nuestra sección con la precedente y la siguiente. Con la sección precedente (52, 1-12): En ésta se habla directa é inmediatamente de la redención mesiánica, como consta del v. 10. Según él, la buena nueva anunciada en los vv. 8 y 9 no se restringe al pueblo judío, sino que se extiende á todas las naciones; todas ellas verán la salud ó redención de Jehová. Esta redención de Jehová preparada para todos los pueblos no es otra que la mesiánica, como ya lo vimos al explicar el vaticinio de 49, 1-9. Ahora bien, el Siervo no es otro que el caudillo que ha de conducir á los redimidos; pues el Profeta, después de haber dicho en el v. 12 que esta redención no ha de verificarse como la de Egipto, con precipitación, sino con gran orden; para explicar esto añade inmediatamente que el Siervo procederá con inteligencia y sagacidad, ó que obrará prósperamente. No puede ser otro el enlace de estas dos secciones; pues no se ve á qué fin viene la descripción del Siervo, que expía y congrega y con su enseñanza justifica á muchos, si en ella no se trata de explicar el modo con que se verificará la salud mesiánica prometida arriba hasta el v. 12, pero que queda sin exponer. 2.° Con la siguiente (54, 1-17), pues en ella no hace el Profeta otra cosa que amplificar poéticamente la universalidad de la redención expresada en 52, 15 y 53, 10-12. Y que en el cap. 54 se trata de la restauración mesiánica es manifiesto.

2.° Sólo al Mesías pueden convenir los caracteres del Siervo. En la introducción y proposición sumaria del argumento (52, 13-15) se dice: *a*) Que será excelso, altísimo, sublime; esta acumulación de voces, que expresan elevación, excelencia, indica, como ya lo notó Kimchí (1), en el Profeta un esfuerzo inusitado por hacer concebir la idea más alta posible de la

(1) Véase la nota de la pág. 10.

excelencia del personaje. *b*) Después, en la proposición sumaria de las humillaciones y exaltación del Siervo (vv. 14 y 15), se dice que expiará, es decir, purificará de pecado ante Jehová á muchas gentes: que delante de él, y por su reverencia, los Reyes sellarán sus labios; tales caracteres no convienen á personaje ninguno fuera del Mesías, ni á Profetas, ni á David, ni á Moisés, ni á Abrahán; todos ellos necesitan, por el contrario, ser expiados y purificados de sus culpas. Objetaráse que también Moisés santificó y roció al pueblo con la sangre del cordero (Exod., 24, 8), y que también los sacerdotes expiaban ó purificaban; pero es claro que la expiación es en ambos casos muy diversa. En la de Moisés y los sacerdotes, la virtud y eficacia expiatoria procedía de la acción de Dios, que concurría con la sangre de la víctima, no de los méritos de Moisés ó de los sacerdotes, que necesitaban también ser purificados; en la del Siervo la eficacia procede del Siervo mismo; él con su propia sangre purifica á las gentes. Si la expiación que el Siervo lleva á cabo no es superior á aquéllas, ¿á qué viene ensalzar en tanto grado la excelencia del Siervo? ¿Á qué atribuirle con énfasis como exclusiva suya una acción común y ordinaria? Precisamente la semejanza entre la *aspersión* con la sangre del Siervo inmolado por los pecados é iniquidades de todos se expresa con estas palabras, para significar que las aspersiones ó purificaciones antiguas con la sangre de las víctimas legales eran una figura, una sombra de la purificación y aspersión del Siervo.

Pasemos á la descripción detallada del cap. 53. La primera parte (2-9) presenta al Siervo como víctima expiatoria propuesta y aceptada por Jehová para satisfacer por los pecados de *todos los hombres* (4-6), pues la expresión *todos* del v. 6 tiene amplitud absoluta en el tiempo y en el espacio, porque en virtud de esa satisfacción el Siervo expiará á *muchas gentes*, y verá posteridad de duración indefinida, perpetua (52, 15 y 53, 11; 53, 8.10). De esa totalidad no se exceptúan los Profetas, pues el autor se incluye á sí mismo. Además, en virtud de su satisfacción el Siervo verá posteridad indefinida, expiará, jus-

tificará, recibirá en despojo á *muchos*, á *muchas gentes*, á robustos y poderosos; los Reyes le harán reverencia, será el instrumento predilecto y singular para realizar el beneplácito de Jehová, que es reconciliar consigo, traer á sí todas las gentes. Todos estos caracteres son también exclusivamente mesiánicos y muy superiores á cualquiera otro que no sea el Mesías.

3.° El vaticinio en todas sus partes halla su entero cumplimiento en Jesús Nazareno.

En las humillaciones y padecimientos del Siervo están descritos: 1.° Su grado é intensidad extrema y las circunstancias que les acompañaron de parte del pueblo y de la del Siervo mismo: además, esos padecimientos no terminaron sino con la muerte del Siervo. 2.° Sus causas demeritoria y eficiente. 3.° Sus frutos.

Respecto al primer punto, el grado é intensidad de los padecimientos é ignominias son sumos. Sus dolores y tormentos llegan hasta hacerle perder la vida; las circunstancias son: suma ignominia siendo tenido por el último y más despreciable de los hombres, abominación del pueblo; de parte de sus perseguidores quítanle la vida con violencia é hipocresía mediante causa criminal; de parte del Siervo; este es completamente inocente en sus obras y en sus palabras. Además se deja atormentar, vilipendiar y quitar la vida sin oponer resistencia, con mansedumbre de cordero.

Segundo punto.—La causa moral demeritoria de las ignominias, padecimientos y muerte del Siervo son los pecados de todos los hombres y la satisfacción por ellos; la causa eficiente moral es Jehová, que le hace expíar los pecados de los hombres.

Tercero.—Por lo que hace á los frutos, éstos son: larga posteridad, es decir, fundación y establecimiento de un pueblo nuevo; remisión de pecados, ó expiación y reconciliación de muchas gentes; justificación y santificación de ellas; adquisi-

ción de muchos y fuertes, como despojos de victoria, por disposición de Jehová.

Veamos si estos puntos con sus circunstancias se cumplieron en Jesús Nazareno.

Primer punto.—Los dolores é ignominias de Jesucristo en sí mismas fueron gravísimas: fué hecho preso y maniatado, escupido, abofeteado, azotado, coronado de espinas, enclavado en la cruz, llegando á espirar en ella. Circunstancias por parte del pueblo: fué efectivamente despreciado, desechado á gritos en la escena del *Ecce-Homo:* fué tenido por el último y más despreciable de los hombres, cuando fué pospuesto á Barrabás; y sus ignominias y dolores no cesaron sino con la muerte. Circunstancias de parte de sus perseguidores; quitáronle la vida con violencia é hipocresía, con apariencia de justicia y mediante aparato y causa criminal: quisieron sepultarle entre malhechores. De parte de Jesucristo mismo: no había cometido culpa alguna, como lo reconocieron sus perseguidores (San Juan, 8, 46) y Pilatos en la Pasión; ni opuso resistencia alguna, ni habló para defenderse, ni se quejó de sus perseguidores ni de sus jueces.

Segundo punto.—Causa. Causa moral demeritoria: los pecados de los hombres: lo dijo expresamente en la Cena, como lo refieren los Evangelistas: «ésta es mi sangre, que será derramada para remisión de los pecados»; padece para poner en paz á la tierra con el cielo, á los hombres con Dios. Causa eficiente moral. El Padre: Jesucristo tenía de su Padre el mandato de dar su vida por los hombres (San Juan, 10, 17-19): Dios le puso en la cruz como sacrificio propiciatorio por los hombres (San Pablo á los Rom. 3, 25; San Juan 1 Epíst. 2, 1.2).

Tercer punto.—Frutos. Jesucristo funda una nueva generación, la de los hijos de Dios, la Iglesia; por él pueden alcanzar, cuantos entran en ella por el bautismo, remisión de todos sus pecados, y de hecho muchas gentes alcanzan con la predicación del Evangelio la reconciliación con Dios y la justificación (San Pablo, Rom. 6, 2-7). Por él se justifican y santifican ante Dios innumerables gentes. Así adquiere Jesucristo como

despojos de victoria muchos y fuertes; porque vencido con su pasión y muerte el demonio, que tenía tiranizado al mundo, es despojado de los innumerables que poseía, y que vuelven á Dios, y son ya posesión de Jesucristo (San Juan, 12, 30-32).

§ IV. Solución de las objeciones del racionalismo contra la interpretación mesiánica.

Resta examinar los argumentos que el racionalismo propone contra la interpretación ortodoxa de la persona de Jesucristo. El primer argumento afirma que el uso mesiánico del pasaje en el Nuevo Testamento se funda en que los escritores de los Evangelios y demás libros del Nuevo Testamento tomaban por vaticinio mesiánico cualquiera sentencia del Antiguo Testamento, que según el sonido de las palabras significara algo análogo á los acontecimientos de la vida del Siervo, sin atender al contexto del pasaje profético; esta aserción es falsa, como ya lo hemos demostrado en todos los vaticinios que hasta aquí llevamos examinados, y lo mismo sucede con el vaticinio presente. Si sólo se tratara de alguna ó algunas sentencias de nuestro pasaje, podría haber algún fundamento para sospechar que quizás pudiera haber algo de lo que la objeción supone; pero cuando todas las sentencias substanciales y subordinadas en toda la serie del pasaje, tanto en su introducción como en el desarrollo del tema, se hallan en perfecta consonancia con los acontecimientos de la pasión y muerte de Jesucristo, sólo un espíritu obcecado y resuelto ya *a priori* á negar la interpretación mesiánica, puede oponer semejante objeción. Tal proceder es, por cierto, bien indigno de hombres del mérito, por otra parte indisputable, de algunos de los adversarios que combatimos.

Las dos aserciones del segundo argumento son de todo punto falsas. Los escritores del Nuevo Testamento emplean repetidas veces el pasaje como vaticinio del sacrificio expiatorio de Jesucristo.

1.° San Pedro en su primera Epístola, cap. 2.°, vv. 21-25 se expresa como sigue: «Porque para ésto habéis sido llamados (para sufrir injusticias), pues Cristo padeció por nosotros, dejándonos ejemplo para que sigáis sus pasos. *El cual no cometió pecado, ni en su boca se halló engaño;* el cual siendo maldecido, no maldecía; cuando padecía, no amenazaba, sino que se *entregaba al que le juzgaba injustamente: el cual llevó nuestros pecados en su cuerpo* sobre el leño, para que muertos al pecado, vivamos á la justicia; por cuyo cardenal fuisteis sanados. Porque *érais como ovejas errantes...»* ¿Puede darse alegación más manifiesta ni en la substancia de la sentencia ni en las palabras con que se expresa, dada la costumbre de los Apóstoles de no citar precisamente las palabras materiales del texto? San Pedro expresa la substancia toda de la sección de Isaías, aplicándola á Jesucristo. Cuatro son los rasgos que el Santo Apóstol elige para resumir la sentencia: Cristo padeció por nosotros, para recoger su rebaño disperso; Cristo padeció inocente; Cristo padeció por sentencia judicial injusta y calumniosa; Cristo padeció sin oponer resistencia, con suma mansedumbre. No dice más Isaías en toda su descripción. Pero San Pedro no se contenta con reproducir la idea, repite las palabras mismas del Profeta: *llevó nuestros pecados sobre su cuerpo;* es decir, murió por nosotros *cargando con nuestras maldades.* Padeció por nosotros, para reunirnos, porque éramos *como ovejas errantes.* Padeció para darnos salud: *con su cardenal hemos sido sanados.* Si ésto no es aplicar la predicción á Jesucristo, ¿cuándo ó dónde podremos hallar una aplicación de vaticinio alguno á Jesucristo?

2.° En los Hechos de los Apóstoles, 8, 29 y sigg., se refiere la historia del Eunuco de Candaces, al cual el Diácono San Felipe evangeliza á Cristo con ocasión de la pregunta que le hace el Eunuco, si el pasaje de Isaías 53, 7.8 habla del mismo profeta ó de otro. Sería ridículo decir que San Felipe tomó, sí, ocasión de nuestro pasaje y del personaje de que allí se trata, para evangelizar á Jesús, mas no porque interpretara el pasaje de Cristo y su pasión, sino porque el Santo Diácono

habiendo hablado del héroe de Isaías, después pasó á hablar de Cristo, pero no identificándole con el personaje, de que habla el Profeta, sino como distinto de él.

3.° San Pablo á las Cor. 15, 3, dice que Cristo murió por nuestros pecados, *según las Escrituras:* en ningún pasaje del Antiguo Testamento está expreso el sacrificio expiatorio de Jesucristo sino es en éste.

4.° Jesucristo, al subir á Jerusalén á la última Pascua, dijo á sus discípulos: hé aquí que subimos á Jerusalén y se cumplirán todas las cosas que están escritas *por los Profetas* del Hijo del hombre, porque será entregado á los gentiles, *será burlado* y azotado y *escupido*... Es claro que Jesucristo habla de su Pasión y muerte como expiatoria, pues siempre la propone como tal; pues bien, de ella dice que en los Profetas está predicho que será *burlado* y *escupido*: el desprecio y la ignominia que supone el ser escupido, en ninguna parte está predicho, sino en Isaías, 53 (1). Luc., 22, 37, ya en la Pasión, dice expresamente Jesucristo, que debe cumplirse en su prisión el vaticinio: *cum iniquis reputatus est*, y añade: porque los vaticinios acerca de mi persona van á cumplirse (2), dando claramente á entender la existencia de vaticinios donde se predice esa circunstancia: no existe pasaje alguno en el Viejo Testamento donde se exprese ésta como en la sección que analizamos.

5.° El esmero y diligencia con que San Mateo refiere las circunstancias más menudas de la Pasión, demuestran también que en su descripción tiene presentes las predicciones del Antiguo Testamento sobre ese punto, pues ya sabemos que su fin principal fué presentar á Jesús y los acontecimientos de su vida como cumplimiento fiel de los vaticinios del Antiguo Testamento.

La alegación de Isaías, 53, 4, en San Mateo, 8, 17, lejos de excluir la aplicación á la muerte expiatoria de Jesús, por el

---

(1) Del pasaje del cap. 50 ya hemos dicho que nos parece más probable se habla del Profeta.

(2) τελος εχειν, τελεῖσθαι es lo mismo que πληροῦσθαι.

contrario la supone; pues el poder taumatúrgico del Señor radicaba precisamente en su oficio de Redentor, como ya lo expusimos más arriba al hablar de su carácter de taumaturgo.

No es verdad que, examinando el contexto del pasaje, aparezcan en él caracteres que no pueden convenir á Jesucristo. El sufijo למו puede no referirse al Siervo: pero no hay dificultad en que se refiera á él, pues puede perfectamente ser singular, como ya lo demostramos. No dice el texto que el Siervo ha de ser sepultado con *malhechores*, sino que sus perseguidores lo pretenderán. Recuérdese lo dicho en el análisis del texto. Tampoco dice que será el Siervo triunfador temporal; pues es claro que si sus humillaciones, afrentas y muerte han de ser la condición y medio imprescindible de sus triunfos, éstos no son temporales; y en efecto, no se señalará expresión alguna que lo demuestre. Los Reyes le respetarán; pero precisamente porque con su muerte afrentosa expiará, redimirá á los hombres del pecado, y por tanto es imposible que este honor y homenaje al Siervo sea durante su vida mortal. Recibirá en suerte á muchos, y como despojos á los fuertes; pero es claro que estas expresiones deben tomarse metafóricamente; pues que expresando el fruto de su victoria, el cual en las sentencias precedentes y siguientes se declara por la redención, justificación y reconciliación de *muchos*, éstos así reconciliados, justificados y redimidos son precisamente sus despojos: y en efecto, así es, pues los arrebata al demonio, que los poseía por el pecado. Jesús en su Pasión y muerte mereció que el Padre Eterno diera sentencia condenatoria contra el demonio; en cuya virtud fué desposeído del dominio tiránico que había ejercido sobre los hombres (1).

---

(1) Jesucristo (San Juan, 12, 31), dice hablando de su Pasión y muerte: «nunc judicium est mundi, nunc Princeps hujus mundi ejicietur foras». Y San Pablo (ad Romanos 8, 3): «Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati; (et) de peccato damnavit pecatum in carne ut justificatio legis impleretur in nobis.» Por medio de la muerte de Jesucristo Dios condenó de pecado al pecado (y en él al demonio) para librarnos de su tiranía.

La identidad del Siervo de nuestro pasaje con el de las secciones 42, 1-7; 49, 1-9; no impide que el Siervo sea Jesucristo; porque la redención de que se trata en esas secciones no es la del cautiverio de Babilonia, como lo vimos más arriba: tampoco es obstáculo el que en el cap. 49 hable en primera persona, según queda explicado en su lugar. Respecto de 50, 4-11 hemos expuesto repetidas veces nuestro parecer; el Siervo de que allí se trata no parece idéntico con el Siervo de 49, 1-9 y 52, 13-53, 12.

Que la idea de un Mesías paciente presentaba al pueblo judío algo difícil de entender, lo reconoce y consigna el mismo Profeta al indicar que serán pocos los que crean (ó en su tiempo ó después) lo que en el vaticinio propone; pero eso mismo es una confirmación de la índole mesiánica de nuestro pasaje; porque la dificultad nace precisamente de conciliar las dos ideas de *Mesías* y *Varón de dolores.* Pero aunque esta nueva nota revelada por Isaías ó cuando menos aplicada más expresamente al Mesías desde este tiempo, ofreciera algo sorprendente y que por sí sólo no condujera á dar á conocer al Mesías, sin embargo, hay en la descripción del Siervo otras notas que le presentan de relieve: tales son: 1.ª, su altísima excelencia significada en el v. 13 del cap. 52; 2.ª, la veneración que le profesan Reyes de países remotos; 3.ª, la reconciliación, justificación y redención de las gentes, que se le atribuyen. Un ministro escogido por Jehová para fines tan altos y tan universales, no puede ser otro que el Mesías; pues ningún Profeta ni Rey, ni Sacerdote del Antiguo Testamento puede vindicar para sí tan altísima dignidad. El oficio de Patriarcas y Profetas del Antiguo Testamento estuvo siempre circunscrito á los límites de sólo Israel. Igualmente es carácter mesiánico el de Víctima expiatoria por las culpas de todos los hombres, pues supone en el Siervo una dignidad inmensamente superior á la de todas las instituciones y ritos del Antiguo Testamento. De aquí es que aunque los judíos posteriores á Jesucristo han abandonado la interpretación mesiánica; antes del advenimiento del Señor, era, por el contrario, la común en la Sinago-

ga, como lo dicen expresamente Aben-Esra, Jarchi, Abarbanel, etc. (1).

El nombre de *Siervo* no es depresivo, sino de excelencia, pues expresa la unión íntima entre él como instrumento y Jehová como causa principal. Si el nombre de Siervo indicara condición humilde, ¿cómo podrían aplicársele en el v. 13 del cap. 52 las expresiones que á juicio de Kimchí agotan el diccionario de las voces que en hebreo significan excelencia?

El pretérito que expresa las humillaciones del Siervo es *profético*, no histórico: el futuro es tal con relación al pretérito. El Profeta tiene delante, en visión profética, el cuadro de la Pasión como realizado en aquel momento, y, por consiguiente, los dolores y oprobios del Siervo acaban de consumarse. Ese momento cronológico es el presente profético, y el momento precedente de la Pasión es pretérito próximo.

Respecto de ese presente y pretérito próximo profético, es futura la exaltación: por eso el Profeta trasladado al momento intermedio como presente, propone la Pasión en pretérito y la exaltación en futuro. Sin embargo, también de los dolores y oprobios habla á veces *en futuro* (v. 9: וְיִתֵּן no וַיִּתֵּן, como lo demuestra la Vulgata, el texto alejandrino, y el v. 11: יַפְגִּיעַ).

El argumento de la segunda parte de Isaías no es la vuelta del cautiverio de Babilonia, sino la restauración mesiánica. Es completamente falso que el carácter de todos los vaticinios sea referirse á tiempos próximos: no sucede eso ni en el vaticinio de Jacob, ni en Miqueas, ni en otros del mismo Isaías en su primera parte, ni el libro de Daniel pertenece á la época que pretende la objeción, como ya lo demostramos.

---

(1) Véase Galat. De arcanis cathol. verit. Basil. 1550 en las páginas 224, 436, 574, 586, 596, 599, 663. El testimonio de Aben-Esra puede verse en Rosenm., p. 977. La versión caldea de Jonathán reconoce como mesiánico el pasaje en lo que tiene de glorioso. Y aun respecto de las ignominias, también aplica al Mesías el v. 3 del cap. 53. Puede verse el P. Knabenbauer sobre este pasaje en su Comment. in Isaiam Prophetam.

Llamar *hariolationes* á la interpretación mesiánica, no sólo supone desconocimiento del argumento, sino desmesurado orgullo y desprecio de hombres muy superiores á Rosenmüller. En las objeciones de Dö lerlein se ve al hombre que, no sabiendo deshacerse de sus preocupaciones racionalistas, no se atreve, por otra parte, á romper con el Cristianismo por consideraciones de interés. Pero, dejando aparte su disposición religiosa, y teniendo en cuenta sólo al intérprete y al hombre de ciencia, ¿qué concepto formaremos de su dialéctica y crítica oyéndole decir, por una parte, que, *atendido el contexto de Isaías*, no hay entre los mortales personaje alguno á quien convengan los caracteres del Siervo como á Jesucristo; y, por otra, que *los intérpretes ortodoxos no han evitado el vicio de atribuir á las palabras del pasaje, no la fuerza que de suyo tienen, sino otra que se concilie fácilmente con la historia de Jesús?* Si no hay mortal alguno á quien mejor convenga el tenor de la letra del pasaje que Jesús, ¿cómo es posible que para aplicárselo sea preciso recurrir al vicio de atribuir á las palabras, no la fuerza que tienen en sí y en el contexto, sino otra completamente ajena? Place oir hablar de esta suerte á hombres que son tenidos en ciertas esferas como la más alta representación de la ciencia crítica y exegética, y que á Rosenmüller, que en buen castellano llama mentecatos á los intérpretes cristianos, merecen el dictado de *sumos teólogos*.

Pero examinemos los argumentos de Döderlein. El primero es que apenas recurren en la descripción vestigios ciertos del Mesías cual le esperaban los judíos. A esta objeción debe responderse que si se trata del concepto carnal judaico de Rey y reino temporal, así es; pero si se atiende al concepto genuino del Mesias, cual se propone y desenvuelve en el desarrollo de los vaticinios mesiánicos y cual le admitió la Sinagoga verdadera, genuina, ortodoxa, la aserción es completamente falsa. El Siervo aparece en el vaticinio de Isaías como un personaje cuya alta dignidad se expresa con el mayor encarecimiento; además, como víctima que, siendo enteramente inocente, expía los pecados de todo el mundo, y de este modo funda para Jehová

un nuevo pueblo de santos, de justos, esparcido por todos los ángulos de la tierra. Al oir la predicación de los que anuncian al mundo la obra del Siervo, los Reyes inclinan reverentes su cabeza ante él, sellan sus labios: ¿quién no ve aquí al vástago de Abrahán por quien han de derramarse sobre las gentes todas las bendiciones de Dios, por quien suspira la expectación del universo, á quien tributa homenaje la plenitud de los pueblos? ¿Quién no descubre al Legislador, que promulga al universo el nuevo Pacto con Jehová, al Ungido á quien se someten los Príncipes del universo? Es tan cierto que los caracteres indicados eran reconocidos como mesiánicos por la Sinagoga, que Jonatán ben Uziel, en su Targùm, en la introducción sumaria de la sección (52, 13-15) y en la última parte de la descripción más amplia del cap. 53 (vv. 10-12), aun á costa de la unidad de la sección, que en el Targùm queda destruída, llama expresamente al Siervo מְשִׁיחָא Mesías (1).

Supongamos que los lectores no pudieran, sin el auxilio del Nuevo Testamento, alcanzar con plena certidumbre el sentido mesiánico del pasaje, ¿se seguiría que debían excluirlo? A lo sumo se sigue que no había los datos suficientes y que el pasaje era obscuro. Pero ni aun eso es verdad. Los caracteres arriba enumerados son, con certidumbre, exclusivamente mesiánicos y propuestos como tales en pasajes conocidos del Antiguo Testamento; por otra parte, el Siervo es el mismo en la introducción y en la última parte que en el cuerpo del vaticinio; luego debían concluir, y sin duda la Sinagoga legítima así lo concluyó, que el pasaje era en su totalidad mesiánico. La presencia de nuevos caracteres sólo probaría que las descripciones de los vaticinios precedentes no eran completas, no presentaban al Mesías según todos sus oficios. ¿Se sigue de ahí que el personaje sea diverso? De ningún modo. Tampoco faltaba á la Sinagoga el auxilio de los Profetas que dieran explicaciones, si no completas, al menos suficientes para que todos tuvieran por muy probable que el Siervo era el Mesías.

---

(1) Knabenb., Comment. in Isai. in h. l.

Prescindamos de otros datos y atengámonos al mismo Isaías en este mismo pasaje. ¿Cuál es la causa de comenzar el capítulo 53 con aquella interrogación de extrañeza? No otra que ésta: en la introducción acababa de proponer al Siervo con caracteres manifiestamente mesiánicos, y por consiguiente conocía que todos habían de entender se trataba del Mesías. Había después de exponer el camino por donde el Siervo debía llegar á la exaltación y levantar para Jehová un pueblo de santos que se extendiera por toda la tierra, y este camino era una profunda humillación del Siervo; por eso expresa la dificultad que la conciliación de extremos tan opuestos en la opinión de muchos del pueblo, había de encontrar. La expresión misma de la dificultad está indicando que, aunque las humillaciones parezcan ajenas del Mesías, en realidad y en el consejo de Dios no lo son.

Pero además existieron otros Profetas que de varios modos trataron de confirmar al pueblo en la idea de que las humillaciones y la muerte violenta no eran ajenas del Mesías; así Zacarías le pinta cabalgando un vil jumento, y Daniel le describe sacrificado con muerte violenta.

Finalmente, debe advertirse que en la Sinagoga antigua no era objeto de fe la interpretación determinada y el sentido preciso y concreto de las profecías; sólo había obligación de creer que eran divinas y que habían de tener un cumplimiento; quizá ni siquiera había que creer, con asenso de fe divina, que algunas profecías determinadas como la nuestra fueran mesiánicas; no es, pues, extraño ni que el pueblo ignorase el sentido preciso de ellas, ni que los mismos doctores no diesen como completamente fuera de duda su carácter mesiánico. Sucedía con algunos vaticinios lo que sucede en la Iglesia con el Apocalipsis y con algunos vaticinios de Jesucristo y los Apóstoles con respecto á los últimos tiempos (1).

---

(1) Ya lo advierte el Apóstol San Pedro cuando dice que los Profetas, más que para aquellas generaciones, hablaban para las venideras, que habían de presenciar el cumplimiento.

El cuarto argumento enuncia una verdad; pero la analogía debe buscarse no en el sentido defectuoso que subjetivamente podían algunos dar á otros pasajes, sino en el que de hecho arrojaba la letra bien examinada. De este modo, comparando ya los vaticinios arriba expresados, ya el Salmo 21, podían los judíos conocer que no era imposible que nuestro pasaje tratara en efecto del Mesías.

Nota. El sentido mesiánico del vaticinio de Isaías 52, 13-53, 12 es tan manifiesto, y tan claro su cumplimiento en la persona de Jesucristo, que aun incrédulos tan despreocupados como Pfleiderer se ven forzados á decir que si bien la descripción «no es una profecía mesiánica cuyo objeto en la mente del Profeta sea Cristo (el Profeta habla de lo presente, no de lo venidero); de *hecho*, *sin embargo*, *lo es*, en cuanto contenía una verdad eterna que se va cumpliendo sucesivamente en la historia y *que jamás se ha cumplido en mayor grado ni con mayor resultado* (el resultado se refiere á los frutos que del sacrificio del Siervo se siguen, según el escritor) que en el Paciente del Gólgota (1).

CAPÍTULO II.

LOS TORMENTOS Y AFRENTAS DE LA PASIÓN EN LOS SALMOS.
(SALMO 21).

§ I. Preliminares.

Mucho antes de la época de Isaías, en Salmos que ciertamente tienen por autor á David era ya conocida en el pueblo de Israel

---

(1) Gemeint war dies zwar nicht als eine messianische Weissagung auf Christum—der Prophet redet ja von Gegenwärtigem, nicht von Zukünftigem,—aber faktisck war es darum doch aller dings eine solche insofern, als eine ewige Wahrheit enthielt, die in der Geschichte sich immer wieder erfüllt, niemals aber grossartiger und folgenreicher sich erfüllt hat, als an dem Dulder auf Golgatha. (Religions philos., página 76.)

la existencia futura de un personaje muy favorecido de Jehová, y que después de padecer grandes tormentos é ignominias, triunfando de sus perseguidores con el auxilio omnipotente de Jehová, había de echar los fundamentos de un nuevo pueblo, que por todos los ángulos del orbe había de reconocer y adorar al verdadero Dios. No es fácil calcular hasta qué punto alcanzaba el vulgo del pueblo hebreo á formarse un concepto cabal de la índole de este personaje y de su identidad con el Mesías prometido por el mismo tiempo á David como restaurador de su trono en época remota: la manera de hablar de Isaías en el v. 1 del cap. 53, da á entender que en la generalidad del pueblo no debía ser conocida esa identidad, por más que la comparación atenta del Salmo 21 con los vaticinios mesiánicos de la misma época, en que el Mesías es descrito como un gran Rey, hace descubrir no pocos puntos de contacto entre el personaje propuesto en ambas clases de vaticinios: pues si en los que podemos llamar *gloriosos* aparece el Rey como Ungido por Jehová, escogido y consagrado por él con elección y consagración especialísima para reinar sobre todas las gentes, proponiéndoles la Ley de Jehová, no aparecen menos estos caracteres en los vaticinios *dolorosos* cual es nuestro Salmo; pues en él también aparece el personaje de que se trata, como íntimamente unido y protegido especialísimamente por Jehová desde su concepción y primera infancia; igualmente se le atribuye la fundación de un nuevo pueblo, una nueva generación de adoradores de Jehová, esparcida por toda la tierra, y el Justo aparece dominando sobre ella con dominio regio.

Además, si se examina la promesa del trono eterno, que Dios hace á la posteridad de David en 2 Reg. 7, 14 sigg. descúbrese con facilidad que este reinado y trono no debe entenderse temporalmente, como ya lo hicimos ver al examinar y exponer ese vaticinio. Es, pues, completamente cierto: 1.° Que en los vaticinios de la época de David, prescindiendo de la interpretación que á ellos se daba, por una parte nada se descubre en los vaticinios gloriosos, que contradiga á la idea del Mesías pasible, y por otra que en los dolorosos se nos presenta el per-

sonaje con los caracteres principales de que aparece revestido en los gloriosos. 2.° Que los escogidos y más ilustrados con luz divina como el mismo David y otros semejantes varones santos, es imposible no descubrieran la identidad del personaje, sobre todo si se tiene en cuenta que el sentido espiritual del reino aparece completamente claro en vaticinios que como el Salmo 88 amplían el vaticinio de Natán. La exclamación de Isaías se explica perfectamente diciendo que se refiere á la masa del pueblo, en la cual cierto serían muy contados los que alcanzaran á conciliar los dos órdenes de vaticinios, pero no á los varones ilustrados de la Sinagoga. Esta diferencia nada tiene de extraño si se advierte lo que arriba notamos, que no había obligación alguna por parte del pueblo de penetrar profundamente el sentido preciso de los vaticinios. Estos, como dice San Pedro, más que á las generaciones del Antiguo Testamento se ordenaban á las del Nuevo cuando con el advenimiento de Jesucristo se había de hacer claro lo que antes de ese tiempo estaba velado por la obscuridad.

Por razón de este desarrollo incompleto de la idea mesiánica, que por ese tiempo se observa en los vaticinios, y que fué completándose por grados, añadiéndose nuevos rasgos, que aproximasen más y más entre sí las dos clases de vaticinios, á primera vista tan opuestos, hemos preferido tratar del Salmo 21, después de haber expuesto el vaticinio de Isaías 52, 13-53, 12.

El argumento del Salmo, en suma, y prescindiendo por ahora de la interpretación real, se reduce á lo siguiente: Un personaje muy adicto á Jehová y objeto predilecto de la providencia de éste, viéndose reducido á necesidad extrema por la opresión de sus enemigos, de cuya crueldad es víctima, se lamenta de no ser escuchado de Jehová, á quien recurre exponiendo razones muy eficaces para ser oído (1-12). De nuevo vuelve á pedir auxilio á Jehová describiendo el extremo de dolor é ignominia á que le han reducido sus perseguidores (13-22). Finalmente, oídas sus súplicas y librado de manos de sus encarnizados enemigos, alaba á Jehová delante de sus hermanos, y los invita á hacer lo mismo en acción de

gracias por el beneficio recibido (23-25). Describe el advenimiento de una época que ha de seguir á su triunfo, y en la que las naciones todas de la tierra venerarán á Jehová, cuando naciere un pueblo nuevo, que creará el mismo Señor (26-32).

§ II. Autor del Salmo.

Los racionalistas, fieles á su principio de juzgar del origen y autor de los escritos por sus caracteres intrínsecos, y dando importancia secundaria á los testimonios externos, resuelven la cuestión por ese criterio. Algunos no tienen dificultad en admitir que su autor es David, porque por una parte así lo dice la inscripción que el Salmo lleva á su frente, y por otra el argumento puede explicarse del mismo Rey. Tres circunstancias señalan en la vida de David, que pueden adaptarse perfectamente al Salmo: las persecuciones de Saúl, la rebelión de Absalón, la guerra con los Siros de Soba. (2 Reg. 10, 15 sigg.). Otros suponen escrito el Salmo en época posterior, porque el personaje de que se habla es, dicen, Ezequías en la invasión de Senaquerib. Otros creen más bien que el personaje es Jeremías, por la semejanza entre la situación descrita en el Salmo y la que se refiere de aquel Profeta en el cap. 37, v. 11 sigg. de su libro. Finalmente, los racionalistas más avanzados atribuyen el origen del Salmo á la época del cautiverio de Babilonia, por la analogía entre el personaje descrito y el Siervo de quien habla repetidas veces el autor de la segunda parte de Isaías, que escribía, según estos autores, á fines del cautiverio. Antes de esta época no aparece en el Viejo Testamento la idea de tal personaje afrentado, humillado, sumido en el abatimiento y dolor; ese personaje es una creación de época posterior, y no es otro que el pueblo judío, ó en su totalidad, ó en su porción escogida de Profetas y varones santos.

El origen de la forma doliente en que aparece el Siervo como emblema del pueblo judío, está en las calamidades de que por ese tiempo se veían oprimidos los judíos.

Pero es indudable que él autor no es otro que David. Así lo testifica la Sinagoga, que constantemente ha tenido á este Rey por autor del Salmo; y lo confirma su inscripción, de cuya autenticidad no hay razón para dudar, pues se halla en todos los códices hebreos y en todas las versiones.

Los fundamentos alegados por el racionalismo para sus diferentes opiniones no reconocen otro principio que la suposición errónea de excluir la interpretación mesiánica, y por consecuencia, la necesidad de buscar en el curso de la historia un personaje individual ó colectivo, á quien con alguna verosimilitud pueda atribuirse la situación descrita en el Salmo ú otra análoga, que en el Salmo aparece exagerada y realzada por la índole poética del escrito.

§ III. Breve análisis del Salmo é interpretación verbal.

El Salmo puede dividirse en dos partes: 1.ª Súplicas reiteradas del personaje oprimido en demanda de auxilio (1-22). 2.ª Acción de gracias por el auxilio obtenido y por la exaltación del nombre de Jehová, primero entre los judíos, después entre todas las gentes, por la actividad que desplega el Justo en darle á conocer en todo el orbe (23-32). Cada una de estas dos partes puede subdividirse en otros dos miembros: 1.° (1-11) Súplicas á Jehová en demanda de auxilio, alegando razones fundadas en la providencia que ha tenido de los antepasados del suplicante (5-9), y sobre éste mismo en su juventud (10-11). 2.° Súplicas, alegando la necesidad extrema presente (12-22). En la segunda parte, el primer miembro expone el ministerio del Justo entre sus hermanos los hijos de Israel (23-25); el segundo el ministerio entre las naciones extrañas (26-32).

El texto de la Vulgata es el siguiente:

Primera parte: Súplica del Siervo.

Primer miembro (1-11).

1. In finem pro susceptione matutina, Psalmus David (1).
2. ¿Deus, Deus meus, respice in me, quare me deriliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum.
3. Deus meus; clamabo per diem et non exaudies; et nocte et non ad insipientiam mihi.
4. Tu autem in Sancto habitas, laus Israel.
5. In te speraverunt patres nostri; speraverunt et liberasti eos.
6. Ad te clamaverunt, et salvi facti sunt; in te speraverunt et non sunt confusi.
7. Ego autem sum vermis et non homo: opprobrium hominum et abjectio plebis.
8. Omnes videntes me deriserunt me, locuti sunt labiis et moverunt caput.
9. Speravit in Domino, eripiat eum; salvum faciat eum, quoniam vult eum.
10. Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre, spes mea ab uberibus matris meae.
11. In te projectum sum ex utero; de ventre matris meae Deus meus es tu.

---

(1) En el primer verso, que contiene la inscripción del Salmo, la Vulgata traduce: «pro susceptione matutina», siguiendo á los 70: ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς. El texto hebreo es עַל אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר *super cervam aurorae*. Como en el v. 20 recurre la voz אֱיָלוּת defensa, protección, Agelli conjetura con gran fundamento que los alejandrinos leyeron la misma voz en la inscripción: esta conjetura adquiere nueva fuerza, si se considera que el argumento del Salmo es una súplica en demanda de protección, de ayuda por parte de Jehová. Los que retienen la lectura masorética interpretan la frase: *super cervam auroræ*, como equivalente á esta: *según el aire ó la música* en que está compuesta la pieza titulada: *cerva auroræ*.

El Salmo da principio propiamente en el v. 2. El Justo, perseguido y oprimido, se lamenta de haber sido abandonado de Jehová en poder de sus perseguidores. En el segundo hemistiquio la Vulgata y los alejandrinos leen: «Lejos de mi salvación las palabras de mis delitos.» El hebreo: דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי *verba rugitus* ó *clamoris mei*. Los alejandrinos debieron leer: שְׁגִיּוֹתִי derivado del verbo שָׁגָה: erravit, peccavit. Todos los demás intérpretes antiguos convienen con el texto masorético, pues dan á la dicción el significado de *clamor*, *gemidos*, etc. Es más aceptable, por consiguiente, la lectura masorética, á la cual favorece también el contexto, porque en todo el discurso del Salmo el Perseguido aparece inocente y justo. «Debe saberse, dice Teodoreto, que ningún otro intérprete hizo mención de *delitos*. Áquila dijo *de mi rugido;* Símaco *de mis lamentos;* Teodoción *de mi clamor*» (1).

En el tercer verso, en lugar de *ad insipientiam*, el hebreo lee וְלֹא דוּמִיָּה לִי: *et non silentium* ó *quies mihi*, esto es, no alcanzo descanso (2), lo cual también, como se ve, es más conforme al contexto, pues guarda perfectamente el paralelismo con el primer miembro, paralelismo indicado igualmente por la oposición entre el día y la noche. El Justo, á pesar de sus reiterados clamores, no alcanza el descanso, la quietud, que pretende alcanzar de Jehová.

4. Hasta aquí ha expuesto á Jehová sus clamores incesantes en demanda de favor; ahora pasa á exponer los motivos en que funda sus ruegos. «Y tú, dice, habitas en el Santuario, ¡oh cántico de Israel!» El texto masorético: «Y tú el Santo que estás sentado, cántico de Israel;» es decir: tú eres el Santo, que estás en tu trono, y eres el objeto de los cánticos de Israel. Los alejandrinos no separaron, como lo hace el texto masorético, las voces קָדוֹשׁ y יוֹשֵׁב, y este sentido de los alejandrinos es

(1) Teodoreto, in h. l.

(2) El descanso ó silencio no debe referirse á intermisión de los ruegos, como si el Justo quisiera significar que no cesa de clamar; el primer hemistiquio excluye esta interpretación.

más obvio. Dirígese el Justo á Jehová, que tiene su habitación en el Santuario para oir las oraciones de su pueblo; el enlace con el verso precedente es obvio: doy clamores á ti de día y de noche sin alcanzar ser oído; y (sin embargo) tú, ¡oh objeto de los cánticos de Israel! tienes tu habitación en el Santuario (para escuchar los ruegos de tu pueblo): debieras, pues, oirme. La partícula ו es enfática.

5. 6. Propone nuevas razones para clamar á Jehová y poner en él su confianza: «En ti confiaron nuestros padres; confiaron y tú los libraste; á ti clamaron y fueron libertados; confiaron en ti y no quedaron confundidos.» ¿Por qué lo he de quedar yo?

7. «Y (pero) yo, gusano y no hombre, oprobio de hombres y desechado de la gente.» No se ve claro si quiere con estas palabras significar el Justo que no es escuchado porque no es hombre, ó si alega esta razón de su extrema humillación y abatimiento precisamente como más poderoso motivo para ser escuchado. En el primer caso, la partícula ו sería adversativa, *pero;* en el segundo enfática, como en el v. 4, *siendo así que.*

8. 9. Los versos 8 y 9 exponen el pensamiento indicado en el versículo precedente: «todos los que me miran escarnecen de mí; dilatan por burla sus labios, menean la cabeza.» Los tres miembros expresan gestos de desprecio: en el primero לָעַג como ya dijimos exponiendo el Salmo 2.°, es balbucear; aquí se toma por balbucear mofando; en el segundo פָּטַר en hiphil, es hacer hendidura ó abertura; hacen abertura con el labio: hiant labiis, gesto también de escarnio. En el tercero נוּעַ es nutare, y en hiphil menear (1).

En el versículo siguiente añaden á los gestos expresiones de sarcasmo: «Vuélvase á Jehová que le salve, que le libre, pues tiene sus complacencias en él.» גֹּל es infinitivo; *volverse*, que

(1) La Ferrariense: Todos mis veyentes escarnecen de mí, embían por labio, menean cabeza. El futuro indica costumbre, hábito ó también continuación, como en este caso: están escarneciendo de mí, abriendo los labios, meneando la cabeza.

equivale á imperativo, como se emplea frecuentemente en castellano, sobre todo en frases de desprecio: fastidiarse, esto es, fastídiate. En la última partícula no aparece claro quién es el sujeto del verbo, si el Justo ó Jehová; en ambos casos se expresa la idea de que el Justo se ha jactado muchas veces, con enojo de sus perseguidores, de su íntima unión con Jehová, ó diciendo que éste tenía sus complacencias en él ó que él las tenía en Jehová. De este pasaje aparece claro que el perseguido se tiene por inocente y justo y agradable á Dios, y está tan persuadido de ello, que del escarnio que de esta unión hacen sus perseguidores se sirve como de razón poderosa para interesar á su favor á Jehová.

10. 11. En estos dos versos expone cómo en efecto, desde su concepción, ha estado estrechamente unido con Jehová, mediante la providencia singularísima que ha empleado en su favor, al mismo tiempo que él por su parte ha correspondido con adhesión sin límites hacia Jehová, poniendo en él su esperanza; y propone esta unión como nueva y fuertísima razón para que le ampare en el presente trance. «Porque tú eres, dice, el que me extrajo del vientre (de mi madre); tú mi esperanza desde los pechos de mi madre.» Hebreo: «Tú el que me ofreció confianza sobre los pechos de mi madre»; es decir, *desde que* ó *ya cuando estaba* sobre los pechos de mi madre (construcción pregnante). «Sobre ti fuí echado desde el útero; desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios.» Estas palabras, comprendidas en los vv. 10 y 11, expresan una providencia singularísima de Jehová sobre el Perseguido, providencia que comienza con la concepción misma de éste, y no ha sido interrumpida ni desmerecida por culpa alguna; pues si lo hubiera sido, no la invocaría el Perseguido con tanta confianza y como quien tiene derecho á su continuación.

Segundo miembro (12-22).

12. Ne discesseris a me, quoniam tribulatio proxima est, quoniam non est qui adjuvet.

13. Circumdederunt me vituli multi; tauri pinques obsederunt me.

14. Aperuerunt super me os suum, sicut leo rapiens et rugiens.

15. Sicut aqua effusus sum, et dispersa sunt omnia ossa mea. Factum est cor meum tanquam cera liquescens in medio ventris mei.

16. Aruit tanquam testa virtus mea, et lingua mea adhaesit faucibus meis, et in pulverem mortis deduxisti me.

17. Quoniam circumdederunt me canes multi; concilium malignantium obsedit me. Foderunt manus meas et pedes meos.

18. Dinumeraverunt omnia ossa mea. Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me.

19. Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem.

20. Tu autem, Domine, ne elongaveris auxilium tuum a me; ad defensionem meam conspice.

21. Erue a framea, Deus, animam meam, et de manu canis unicam meam.

22. Salva me ex ore leonis, et a cornibus unicornium humilitatem meam.

Después que en el miembro anterior ha pedido auxilio á Jehová, exponiendo razones tomadas de su bondad, de su providencia con los israelitas antiguos y consigo mismo en la juventud, pasa á exponer otras más urgentes, sacadas de la extrema calamidad que le rodea.

12. «No te alejes de mí, le dice, porque la tribulación ó apretura צָרָה se llegó ya, y porque no hay auxiliador (fuera de ti). קְרוֹבָה expresa proximidad, pero acompañada de presencia, como se ve por la descripción siguiente (15.16). Este significado no es ajeno de la voz hebrea, pues en este sentido emplea la voz Jesucristo (San Mateo, 4.17) aunque en lengua sirocaldea.

13. Pasa ya á describir la calamidad que le oprime. «Me han rodeado muchos toros robustos de Basán (toros grandes y

gruesos), me han cercado en derredor.» Así, rodeado de ellos por todas partes y sin auxilio humano, no me es posible librarme. Llama toros, ó becerros y toros gruesos, á sus perseguidores, por su poder y bravura. Basán, territorio del otro lado del Jordán, era célebre por sus abundantes y gruesos pastos, donde se criaban toros corpulentos y bravos.

14. «Abrieron sobre mí su boca de león, que hace presa y ruge.» No debe extrañar que habiendo empezado á describir á sus perseguidores como toros, los pinte luego acometiéndole con sus *bocas*, porque en unas propiedades se parecen al toro, en otras al león, y también los ha comparado á éste.

15. 16. Efectos de la acometida de tales enemigos.

Disuélvese el Justo como agua, sin consistencia; sus huesos todos quedan esparcidos, es decir, destituídos de trabazón entre sí en la masa del cuerpo. Su corazón se resuelve como cera diluída en medio de sus entrañas. El vigor, ó sea la fuerza vital, que con su jugosa frescura y lozanía mantenía los miembros unidos, compactos, flexibles, se ha secado; la lengua, destituída de humor, se ha pegado al paladar; ha descendido al polvo de la muerte.

La descripción contenida en los vv. 15 y 16, es descripción, no de angustias mortales por la aprensión imaginaria de un peligro ausente, ó por el temor de una acometida inminente sí, pero no consumada; sino de angustias presentes, que proceden de heridas mortales inferidas ya de hecho, y que sólo han de terminar con la muerte. Además de los términos en que está concebida la descripción misma, cuyos verbos todos están en pretérito, significando acciones ya consumadas, el contexto que precede y el que sigue confirman esta explicación. En los versículos precedentes, los perseguidores del Justo se precipitan sobre él; en el siguiente *han atravesado* ya con clavos sus manos y pies, y *repartidose* sus vestiduras; trátase, pues, de suplicio mortal, no en sola la aprensión, sino que de hecho se consuma. El autor da á entender con toda claridad que el personaje descrito siente sobre sí los tormentos.

No se trata ahora de si el autor se equivocó ó no en su opi-

nión, sino solamente de determinar su pensamiento; en la descripción presente, ¿quiere dar á entender el escritor los *temores* que el Justo tiene de venir á manos de sus enemigos, temores de suplicio futuro, que puede no realizarse; ó expresa un suplicio real y consumado de hecho? Si sólo quisiera significar lo primero, no podía decir: *foderunt* manus meas et pedes; *diviserunt* sibi vestimenta mea, en pretérito. La situación descrita no es *anterior* al suplicio, de modo que este sea *futuro*, sino simultánea, y el suplicio es *presente*. Si la situación fuera *anterior*, el suplicio debería describirse en futuro, como objeto que *se teme*, no en pretérito, como dolor é ignominia que se *experimenta*. Diríase *van* á perforar mis manos y mis pies; *van* á repartirse mis vestidos; de ningún modo: *han perforado...*, *hanse repartido*.

Se dirá que muchas veces, aun hablando de acontecimientos todavía futuros, sobre todo si son inminentes, solemos emplear el tiempo pasado, para expresar de este modo lo inminente é inevitable del suceso. No es verdad lo que pretende la objeción; suele, sí, emplearse el presente; pero aun ese, sólo se emplea acompañado de expresiones que indican su verdadero sentido; jamás el pretérito.

17. Expone más próximamente la causa del extremo angustioso descrito en los vv. 15 y 16, á saber, la calamidad que pesa sobre él, los autores de ella y el suplicio cruel que le hacen sufrir. A los autores los describe como perros que le rodean: «rodeáronme perros, consejo de malhechores me asedió». No es menester que estos perseguidores sean distintos de los que arriba llamó toros y becerros gruesos; no hay dificultad en que ahora llame á los mismos con el calificativo de perros; porque fuera de que los perros grandes son también feroces y bravos, quiere hacer resaltar la crueldad, que no acaba de saciarse de venganza, y se ceba con importuna obstinación en su víctima.—«Perforaron, dice, mis manos y mis pies». Es claro que en estas palabras se describe el suplicio de la crucifixión; pues de otro modo no puede darse explicación probable de la perforación de pies y manos. En vano se bus-

cará una explicación fuera de la crucifixión, que pueda ser satisfactoria. Es imposible que el Justo continúe hablando metafóricamente de sus perseguidores, atribuyéndoles la acción del perro sobre su presa; porque el perro no perfora pies y manos, sino que se ceba en las carnes de su víctima sin reparar en miembros. Tampoco describe la crueldad y rabia de facinerosos, que asaltan á su víctima para hartar en ella su saña, porque la crueldad y saña de malhechores ó salteadores que asaltan al caminante, no va á buscar precisamente sus manos y sus pies para perforarlos. La perforación de pies y manos se ordena por su naturaleza misma á la transfixión de los mismos, y no se conoce ni existe otro género de transfixión, que afecte á pies y manos precisamente, sino el suplicio de la crucifixión. Allégase á esto la distribución de las vestiduras, la cual supone que el despojado muere desnudo y en el suplicio de la cruz, pues esa distribución era un derecho de los ejecutores del suplicio de la crucifixión (1).

Verdad es que el texto masorético lee esta partícula del modo siguiente: «Asedióme compañía de malhechores; como león en mis manos y en mis pies»: כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי. Pero inmediatamente demostraremos que la lectura masorética, es inaceptable, y que debe retenerse la de los alejandrinos, ó mejor

(1) No queremos decir que el autor del Salmo describe el suplicio de la crucifixión, precisamente como usual entre los hebreos antiguos. Si este suplicio era desconocido en su tiempo, deberá admitirse una revelación especial de Dios, por la que descubrió al Profeta el género de suplicio que con el Salvador habían de emplear sus perseguidores, distinto de los suplicios que estaban en uso entre los hebreos; pues el hecho de que en el Salmo se describe la crucifixión, es indudable. Sin embargo, aunque algunos autores como Jahn, no admiten que la crucifixión fuera un suplicio usado por los hebreos antes de la época romana, es más probable, que si bien no era un suplicio ordinario, era sin embargo conocido y empleado en Israel. Los pasajes Números 25, 4; 2. Reg. 21, 6.9.12 y otros, no pueden explicarse satisfactoriamente, sino del suplicio de la crucifixión, Jahn (Archæol. § 252) explica la *suspension al palo* como una infamia que venía después del suplicio, y supone que sólo el cadáver de los malhechores era suspendido, después

la de todos los intérpretes antiguos. כָּרוּ foderunt. Podemos, no obstante, invocar ya aquí el argumento, que se toma del contexto. ¿Qué sentido tiene la sentencia «hánme circundado muchos becerros: rodeóme junta de perversos, *como león á mis manos y á mis pies?*» Ninguno: el segundo miembro no forma una cláusula apta del primero.

18. *Dinumeraverunt omnia ossa mea.*—La Vulgata y los alejandrinos en los ejemplares que han llegado hasta nosotros, y á lo que parece, ya en los de los primeros siglos de la Iglesia, ponen el verbo en plural, suponiendo que el sujeto es el mismo que en la oración precedente. Pero como observó ya Agelli en su tiempo, esta lectura debe posponerse á la del texto hebreo אֲסַפֵּר *dinumerabo.*

Como es difícil discutir el pasaje con más acierto que lo hizo Agelli, alegaremos sus palabras. «Que el pasaje esté alterado, lo conjeturo, dice, no sólo porque el texto hebreo sigue otra lectura (אֲסַפֵּר, dinumerabo); sino también porque la causa é indicios de alteración están en el texto griego, no en el hebreo. Porque más fácilmente pudo resultar εξηριθμησαν de εξηριθμησα ó de εξηριθμησα ἄν sobre todo advirtiendo el lector que el verbo precedente y el siguiente estaban en plural, que אֲסַפְּרָה ó אֲסַפֵּר de יְסַפְּרוּ. Además, los 70 separaron los dos verbos siguientes del verbo *dinumeraverunt* por la partícula

---

de la sentencia de degüello ó apedreamiento. Pero en los pasajes citados no se hace mención de ejecución que preceda á la suspensión, sino que ésta es descrita como el suplicio mismo inmediato de las víctimas. En 2 Reg. 21, 6.9.12 dice Jahn que no se trata de suplicio propio de los israelitas, sino de los gabaonitas; pero los gabaonitas no se regían por otra legislación criminal que la de Israel. Es verdad que en Josué 10, 26 son ejecutados primero los reos y después sus cadáveres suspendidos en troncos; pero esto sólo prueba que la suspensión era de dos maneras, unas veces en vida y constituyendo el suplicio del reo, otras después de él. Pero la prescripción del Deuteronomio 21, 22.23 expresa claramente el suplicio de la suspensión estando vivo el reo, porque el הוּמַת וְתָלִיתָ debe entenderse, como traduce San Jerónimo, de la sentencia de muerte y su ejecución. Véanse los 70.

adversativa *vero*, δε: de donde se ve que distinguieron el sujeto del verbo *contar* del de los verbos siguientes. Así, pues, debe leerse el verbo en primera persona, haciendo la sentencia este sentido: «yo contaba ó podía contar mis huesos; pero *ellos me consideraban* y contemplaban» (1).

19. «Dividiéronse mis vestidos...» el hebreo significa dividir por suerte ó sortear, de modo que en ambos miembros aparece la idea del sorteo: «sortearon mis vestiduras, y sobre mi vestido echaron los dados» בְּגָדִים son las vestiduras exteriores, לְבוּשׁ la túnica interior, como se ve por la aplicación que de este pasaje hace San Juan á los vestidos exteriores, y á la túnica de Jesucristo. San Juan como judío conocía perfectamente el significado propio de las voces en la indumentaria de su nación.

20-22. Concluye esta segunda parte de su oración, repitiendo de nuevo las súplicas hechas al principio de cada uno de los dos miembros.

Puesto que después de descrito el suplicio mortal y la muerte, sigue todavía el Justo pidiendo á Jehová le libre de sus perseguidores, es evidente que estas súplicas no son para verse libre del peligro de la muerte, sino que piden un triunfo posterior á la muerte misma. La espada, *framea* = חֶרֶב no es el peligro de muerte, es la muerte misma.

Segunda parte. Triunfo del Justo y sus resultados (23-32).

Primer miembro. El Justo entre sus hermanos (23-25).

23. Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio Ecclesiae laudabo te.

24. Qui timetis Dominum, laudate eum, universum semen Jacob glorificate eum.

25. Timeat eum omne semen Israel, quoniam non sprevit,

---

(1) Agelli, in h. l.

neque desprexit deprecationem pauperis; nec avertit faciem suam a me; et eum clamarem ad eum exaudivit me.

El Justo da gracias á Jehová en medio de sus hermanos los israelitas.

Primero da á sus hermanos noticia de Jehová: «narrabo nomen tuum fratribus meis»; esta noticia ó declaración del nombre de Jehová no es una noticia ó expresión general sino particular y concreta, declarando cuál se ha mostrado Jehová en su favor, cuán generoso, benéfico y misericordioso, en una palabra, con esplendidez digna de su nombre, de su majestad excelsa.

No contento con esto; pasa á exhortar á esos mismos hermanos á que alaben y glorifiquen á Dios, y á que le reverencien y sirvan, proponiéndoles la razón: «porque no ha despreciado ni desechado la súplica del pobre, ni ha apartado su rostro de mí, y cuando clamé á él, me escuchó.» El pobre no es otro que el mismo Justo, pues en todo el verso 25 todas las enunciaciones de que consta, se refieren al mismo sujeto. El ejemplo de la bondadosa providencia de Jehová que ven en su hermano el Siervo, debe animarles á servirle con fidelidad para experimentar en sí solicitud análoga por parte del Señor. No se especifica el modo cómo Jehová ha librado á su Siervo; pero es evidente que le ha concedido el triunfo sobre sus perseguidores, y le ha libertado de la muerte; es decir, le ha resucitado, pues esto es lo que le pedía (21.22); y en efecto, después del suplicio, le vemos libre y vivo, en medio de sus hermanos. La congregación (Ecclesia קָהָל) es como lo exige el paralelismo, la junta de esos mismos hermanos congregados.

Segundo miembro. El justo entre las gentes (26-32).

V. 46. Apud te laus mea in Ecclesia magna, vota mea reddam in conspectu timentium eum.

27. Edent pauperes, et saturabuntur, et laudabunt Dominum qui requirunt eum, vivent corda eorum in seculum seculi.

28. Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae; et adorabunt in conspectu ejus universae familiae gentium.

30. Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae in conspectu ejus cadent omnes qui descendunt in terram.

31. Et anima mea illi vivet, et semen meum serviet ipsi.

32. Anuntiabitur Domino generatio ventura; et anuntiabunt coeli justitiam ejus populo qui nascetur, quem fecit Dominus.

No contento el Justo con referir á sus hermanos las misericordiosas obras de Jehová para consigo, y con exhortarlos á temerle y servirle, alaba igualmente al Excelso en la congregación *grande* y cumple sus votos en presencia de los que le temen.

Los votos eran de varias clases: entre ellos los había de sacrificar víctimas á Jehová; de esta clase son los votos del Justo, pues inmediatamente se describe un convite, que no puede ser sino el convite sagrado, en el cual se comía la parte de la víctima que quedaba después de consumida en el altar la porción que debía consagrarse á Dios y deducida la parte que por derecho correspondía al sacerdote. (Núm. 18.10, 18.18; Levit., 10,14).

La congregación grande, numerosa, en cuya presencia alaba el Justo á Jehová, no es ya la de solos sus hermanos los hijos de Israel, como en el v. 23, sino la de todas las gentes, porque en los versículos siguientes se dice expresamente que se volverán á Jehová todas las gentes (v. 28); y como entre los vv. 27 y 28 no aparece tránsito de la particularidad del pueblo solo de Israel á la universalidad de las gentes, y en el v. 26 se habla de la congregación *grande* como contrapuesta á la de los hijos de Israel en el v. 23, la interpretación obvia es que ya desde el v. 26 se habla de los gentiles. Además, en el v. 30 vuelve el Salmista á hablar de los que toman parte en el convite sagrado del sacrificio, y esos no son los judíos, sino todos los hombres: «*omnes* pingues terrae, *omnes* qui descendunt in terram.»

Los sacrificios del Justo son en acción de gracias por el beneficio que Jehová le ha hecho librándole de las manos de sus perseguidores.

V. 27. Los que participan son, en primer lugar, todos los pobres; según eso, el sacrificio de que se trata debe ser un sacrificio común del que todos puedan participar, y con hartura. Descríbense á continuación los efectos de esa participación en la víctima: los que la comieren alabarán á Jehová, y lo que más es, vivirán perpetuamente. Según eso, la víctima que se inmola á Jehová y de cuyas carnes participan los que toman parte en el convite sagrado, no es una víctima cualquiera, no es una víctima ordinaria, sino tal que de ella participan innumerables gentes.

28-32. Del v. 28 en adelante es completamente claro que se trata de la conversión de las gentes todas á Jehová. Acordaránse ó harán memoria, invocarán el nombre y volveránse á Jehová todos los confines de la tierra; adorarán en su presencia todas las parentelas de las gentes. Hasta ese tiempo los extremos de la tierra, las gentes han estado olvidadas de Jehová, apartadas de él; han practicado cultos, no en presencia de Jehová como verdadero Dios, sino en presencia de otros pretendidos dioses; este desorden cesará; las gentes todas volverán á acordarse de Jehová, á invocarle como á Dios; convertiránse á él, practicarán el culto religioso en su presencia, es decir, reconoceránle y adoraránle como á único verdadero Dios. «Porque de Jehová es el imperio» ó á Jehová (solo) toca reinar, y «Él es el Dominador de las gentes.» Hé aquí la razón de la conversión del universo á Jehová; el imperio y dominio sobre las gentes es de solo Jehová, y alguna vez vindicará esos derechos. Todos estos acontecimientos se describen como consecuencia del triunfo que el Justo alcanza de sus perseguidores con el auxilio de Jehová, y por consiguiente, como efecto de la realización de la obra del mismo Justo que pretenden impedir sus perseguidores; es, pues, claro que la conversión de las gentes se debe á la acción del Justo después de su triunfo.

30-32. Nueva descripción de la conversión del universo á Jehová por enumeración de los diferentes órdenes de hombres que le componen. «Comerán y se postrarán todos los gruesos de la tierra; en su presencia se encorvarán los que descienden al polvo.» Vuelve á la descripción de los efectos que se seguirán de la participación del sacrificio de que habló en los versículos 26 y 27: arriba ha hablado de solos los pobres; ahora dice que ricos y pobres comerán de la víctima, y que unos y otros se postrarán ante Jehová. El primer verbo *comerán* ó *comieron*, se refiere, no sólo á los gruesos de la tierra, sino también á los que descienden al polvo; porque en los primeros se describe la adoración como efecto de la comida: *comieron* y *se postraron*, y en el segundo hemistiquio sólo se habla del efecto: *encorvaránse*. Es claro que ese efecto, como idéntico al de postrarse, es debido á la misma causa. En el primer miembro se habla de los דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ *pingues terrae*, los gruesos, los bien mantenidos, es decir, los ricos; en el segundo se contraponen á esos los que descienden al polvo, es decir, los pobres. Son llamados יוֹרְדֵי־עָפָר *los que bajan al polvo*, porque comunmente, sobre todo en aquellas remotas edades, los pobres se ocupaban en cultivar los campos; en castellano diríamos: los que *arañan la tierra*, ó también los que *se encorvan* hacia ella.

«Y mi alma vivirá para él»: el texto hebreo junta esta partícula con las palabras precedentes (יוֹרְדֵי עָפָר), como extensión de las mismas, cambiando también el sufijo en tercera persona: y *su alma*; en lugar de: y *mi* alma. Además, en lugar de: *á él* ó *para él* (לוֹ), el texto masorético lee: *no* (לֹא): finalmente, el verbo es חִיָּה en tercera masculina, de modo que el sujeto no es נֶפֶשׁ. Algunos quieren que el sujeto sea el relativo אֲשֶׁר, sobreentendido en esta forma: «y el que no vivificó su alma» (Hupfeld); pero el relativo ¿con quién concierta? ¿Con los יוֹרְדֵי אֶרֶץ? Mas el verbo está en singular, y reaparece respecto del número la misma dificultad que hay respecto del género si nada se suple. Es indudable que la lectura genuina

es la de los alejandrinos: la partícula precedente cierra la sentencia, y וְנַפְשׁוֹ comienza otra nueva; el verbo será (תְּחְיֶה) ó mejor (חָיְתָה) con *vau* conversivo (el que acompaña á נַפְשׁוֹ): Y mi alma vivirá para él.

En el miembro siguiente: et semen meum... en hebreo debe suplirse el sufijo (זַרְעוֹ). El texto masorético da principio al v. 31 con esta partícula; pero parece mejor la distribución de la Vulgata y los alejandrinos, que la colocan como cláusula del versículo precedente.

32. Anuntiabitur Domino... El hebreo: «aclamaráse á Jehová por generaciones; vendrán y predicarán su justicia al pueblo que es engendrado, á quien creó» (el Señor). El pensamiento, como se ve, consiste en que cuando el Justo hubiere triunfado con el auxilio de Jehová, por su industria y con su trabajo crearáse á Jehová un pueblo nuevo que aclamará por su Dios al mismo. Como este verso es continuación de la descripción que empieza en el v. 28, donde se predice la conversión de las gentes á Dios, el pueblo del v. 32 es el formado por las mismas gentes para adorar á solo Jehová como á Dios verdadero. En substancia, vienen á decir lo mismo el hebreo y la Vulgata, aunque en la distribución y enlace de los elementos hay algunas diferencias.

§ IV. Discusión de la lectura del v. 17.

Antes de pasar á la interpretación real, vamos á discutir la lectura del tercer miembro del v. 17, que el texto masorético lee: כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי *como león en mis manos y mis pies.* Para proceder con orden, distingamos tres clases de testigos críticos: versiones antiguas, expositores antiguos y códices hebreos. *Las versiones antiguas*, todas sin excepción:

1.° Vieron en כארו un verbo y en número plural, pues todas sin excepción traducen la dicción por verbo ó participio

en plural (1). Los alejandrinos: ὤρυξαν = *foderunt;* el Siro: bazahu, *perforarunt;* Áquila, ᾔσχυναν = *foedarunt.* De Símaco y Teodoción no nos ha quedado este fragmento; pero debieron leer como los alejandrinos, pues los Padres, y sobre todo Eusebio, no indican discrepancia alguna entre su lectura y la vulgar, como sin duda la indicarían si existiera. La Vulgata *foderunt.* San Jerónimo *fixerunt.* El árabe *foderunt.* La paráfrasis caldea traduce por participio נָכְתִין, *mordentes.*

2.° Como se ve por la enumeración precedente, la mayor parte y de más autoridad entre los intérpretes antiguos, los 70, el Siro, la Vulgata, San Jerónimo, además de ver en la voz un verbo, convienen en la significación concreta de perforar. A estos se añade la versión árabe. Solamente Áquila y la versión caldea se separan del significado específico, aunque sustituyéndole otro no muy remoto (2). La versión caldea ofrece, además, la particularidad de combinar la lectura antigua con la masorética, pues al participio *mordentes* añade la comparación *sicut leo.* Es claro que su autor conoció las dos lecturas, y su interpretación nos da una excelente clave para resolver con gran probabilidad la cuestión: por ahora baste apuntar la idea que desarrollaremos después. Esta explicación de suponer que el caldeo conociera ambas lecturas es la menos desfavorable á nuestros adversarios. Calmet sospecha que la adición *sicut leo* es posterior fundando su conjetura en el silencio de San Jerónimo (3). Pero la paráfrasis caldea no apareció hasta después de la época de San Jerónimo.

Expositores antiguos.—Naturalmente, sólo hablaremos de los que conocieron el original ó porque directamente em-

---

(1) Gesenius (Thes., p. 671) atribuye esta unanimidad á que los intérpretes antiguos *deseaban* ver en la expresión כארי un verbo.

(2) El ᾔσχυναν, *foedarunt* de Áquila debe entenderse, no de cualquiera afeamiento, sino como el mismo Gesenius lo interpreta, de afeamiento por la sangre derramada: *sanguine cruentarunt;* y, en efecto, así lo exige el contexto.

(3) Calmet, Dissert. in Ps. 21, 17.

plearon el texto hebreo ó porque manejaron las versiones judías. Estos expositores son Teodoreto, San Epifanio, San Hilario, San Jerónimo, Eusebio (1), Orígenes y San Justino M., principalmente los cuatro últimos. San Jerónimo, no sólo en su traducción de los Salmos conviene con los alejandrinos traduciendo *fixerunt*, sino que en ningún pasaje de sus obras se halla indicio alguno de duda sobre la genuinidad de aquella interpretación, que evidentemente supone el original כָּרוּ. Eusebio suele con mucha frecuencia citar las variantes y discutir su valor: pues bien; ni en el comentario sobre este Salmo, ni en la dilatada explicación que hace del mismo en su *Demostración evangélica*, lib. x, cap. 8 expone duda ninguna sobre la genuinidad de la versión ὤρυξαν á pesar de repetir muchas veces el texto en el 2.° de los pasajes citados. Y en el comentario, precisamente al citar esas palabras dice que *persuaden la índole mesiánica del Salmo aun á los más obstinados*. De Orígenes no se sabe que tratara de propósito este punto.

San Justino expone también largamente en su Diálogo con Trifón el Salmo 21 (Diálogo n. 97 sigg.); y ni él ni su adversario Trifón expresan duda alguna sobre la exactitud de la versión ὤρυξαν. No lo hacen así ni uno ni otro al tatar del vaticinio de Jacob y del de Isaías (7,14). Tenemos, pues; que hasta el siglo v, es decir, casi en la época de los masoretas era desconocida la lectura (כַּאֲרִי), pues *sólo* en la versión caldea aparecen indicios de su existencia.

Códices hebreos.—No es menester exponer largamente las diversas lecturas que entre ellos se encuentran, ni enumerar uno por uno los códices en que cada una de aquellas está representada. Quien quisiere verlo, puede consultar, sobre todo, á De Rossi, Varias lectiones, t. 4, p. 14 sigg. (2).

(1) Eusebio no podía juzgar directamente del texto hebreo, pues ignoraba esta lengua, como se ve en su comentario al Salmo 109 donde confunde (מֵרֶחֶם) con (מְרוֹם).

(2) Pueden verse también: Rosenm. Epimetron ad Ps. 22 en sus

La suma de la cuestión se reduce á que en los códices hebreos, ó propiamente tales, ó representados en ediciones impresas, se hallan las lecturas siguientes: כָּרוּ, כָּארוּ, כָּארִי, כָּאֲרִי, כַּאֲרִי, que enumeramos por el orden de proximidad á la lectura de la Vulgata y los 70. Después de exponer De Rossi largamente la serie de testigos que ó inmediata ó mediatamente representan esas lecturas de los códices, viene á concluir con mucha prudencia que sólo dos códices de origen judío y sin sospecha de alteración, y alguna que otra nota masorética de ediciones impresas, sobre todo, la célebre de Ben-Chaiim en la edición Bombergiana (1) son los representantes ciertos de la lectura que podemos llamar cristiana כרו ó כארו en contraposición á la judía כארי. Todos los demás códices y ediciones impresas leen כארי.

Tenemos ya los datos para resolver la cuestión: pasando, pues, á resolverla, ante todo deben hacerse las advertencias siguientes: 1.ª En la lectura judía debe distinguirse entre las consonantes y los puntos vocales. Muchos cristianos y aun católicos no tienen dificultad en admitir las consonantes כארי, pero poniendo tzere debajo de la resch y haciendo á la dicción adjetivo participial en estado de régimen *fodientes manuum ac pedum meorum*. 2.ª Otros conceden aun la puntación masorética כָּאֲרִי, pero hacen á esta voz plural apocopado en lugar de כָּאֲרִים. Como se ve, estos escritores reducen la lectura judía á la lectura cristiana.

Examinados ya los testigos, vengamos á la resolución.

Gesenius, Hupfeld-Riehm y en general los racionalistas se declaran en favor de la lectura masorética en consonantes y vocales. Según Gesenius, el sentido de la frase es: «malefico-

---

Escolios, el cual trata bien la cuestión y se decide por la lectura cristiana, mas no por la interpretación *foderunt*. Calmet, Disertat. sobre este pasaje, t. 4, p. 18, edición de Ausburgo, 1757: finalmente, Agelli, en el texto mismo de su interpretación.

(1) La nota de Jacob ben Chaiim es: «in quibusdam libris accuratissimis scriptum reperi *caarú* et lectum *caarí*.»

rum turba me circumdat: *quasi leones manibus pedibusque meis*» (inhiant seu imminent). Según Hupfeld-Riehm: «como el león (rodean ellos) mis manos y mis pies» (1). El fundamento radical del racionalismo anticristiano es que el texto masorético representa la lectura genuina original y á él deben ceder absolutamente y acomodarse todos los otros textos. Sobre este principio de crítica descansa todo el razonamiento de Gesenius y Hupfeld (2).

---

(1) Gesen. Thes., p. 671. Hupfeld-Riehm, Die Psalmen, t. II, p. 65.

(2) Gesenius, en su razonamiento, parte del principio de que todos los intérpretes, aun los más antiguos, los 70, el Siro, Áquila, San Jerónimo, no vieron en los códices hebreos otra lectura que la masorética כארי, aunque sin puntos vocales; pero *todos ellos deseaban* descubrir en esa voz un verbo y le forjaron de varios modos (Ges. Thes., página 671). Hé aquí la crítica de Gesenius. ¿Cuál era la razón porque los alejandrinos, 200 años antes de Jesucristo querían ó tenían interés en descubrir un verbo, y precisamente con la significación de *perforar*, en aquella dicción? Y Áquila que hizo su versión precisamente para impugnar al Cristianismo, ¿cómo no vió un medio facilísimo y eficaz de impugnarle, interpretando la voz como nombre, cuando éste era un recurso gramaticalmente el más obvio, pues sólo contra las leyes gramaticales podía interpretarla como verbo? Es lastimosa la ceguedad del racionalismo en su odio contra la revelación. El creyente, sin embargo, debe aprovecharse de estas ocasiones para poner de relieve el verdadero principio de donde nacen ó todas ó casi todas las dificultades del género de la presente.

Hupfeld-Riehm (nota al v. 17 del salmo 22, p. 65, tomo II), después de reducir la cuestión á los términos á que la reduce De Rossi reduciendo á cuatro códices y dos notas de ediciones impresas los testimonios serios en favor de la lectura ortodoxa, כארו y כרו. pasa á desvirtuar el valor de esos testimonios. Del de los códices dice que la lectura ortodoxa de esos códices procede en el primero de un cambio de la *iod* primitiva en *vau;* en el otro propiamente se enlazan las dos lecturas cristiana y judía. Según eso, el valor del testimonio de estos códices es nulo.

Del de las notas, añade que la de la Masora al cap. 24 de los Num. es de ningún momento, porque de ella no se deduce lo que pretende la ortodoxia. De la nota de Jacob ben Chaiim, el cual en la edición de Bomberg advierte que ha hallado la lectura כארו en manuscritos hechos con esmero, pretende evadirse diciendo que si bien el Rabino

Desde luego se ve cuán estrecho es el criterio de escritores que aceptan la lección masorética por la razón expuesta. El texto masorético no representa la norma á la que hayan de acomodarse todos los textos restantes; pues pertenece á una época relativamente muy reciente. Pretender, por consiguiente, tomarle por norma última, es hacer datar la historia del texto hebreo desde solo el siglo vi borrando de ella los siglos anteriores. Ni puede decirse que los códices hebreos de donde se toman los testimonios en favor de la lectura כָּאֲרִי representan mayor antigüedad: pues es bien sabido que fijada por la laboriosidad de los masoretas en el espacio que corre del siglo vi al ix la lectura del texto; para hacerla inmutable, todos los códices que no estuvieran conformes con esa puntación, fueron declarados profanos é ilegítimos; de donde procedió que al cabo de poco tiempo se abandonaron todos los códices que no se derivaban de la corrección masorética (1), y esta es la razón de que el códice hebreo más antiguo que se conoce, no vaya más allá del año 916. Según eso, el verdadero punto de vista de la cuestión está en si la lectura masorética es la expresión fiel de la lectura primitiva. En el examen de esta cuestión ningún crítico puede omitir el estudio de aquellos documentos donde está representada la historia del texto hebreo desde su origen hasta la época de los masoretas; y como de ese espacio de tiempo no quedan códices hebreos por la razón arriba expuesta, es menester recurrir á otros testimonios cuales son las versiones antiguas hechas durante ese período, y los escritores que durante el mismo tuvieron á la vista el texto hebreo. Estos testi-

---

no accedió á la propuesta del editor cristiano de que *para gloria de Dios* pusiera en el texto esa lectura, cuando menos debió compensar aquella negativa con la complacencia de llamar á aquellos manuscritos *esmerados*, contra la verdad. Semejante imputación es calumniosa, como lo nota De Rossi, y con razón. Y hé aquí otra muestra de la preocupación sectaria que no vacila ni aun ante la calumnia. Por lo demás, en esta imputación Hupfeld sigue las huellas de Gusset.

(1) Walt. Poligl. lond., t. i. Proleg. 1: De Rossi vv. LL., proleg. 16: Cornely, Intr. gen., p. 280.

monios no pueden recusarse *a limine* y sin examen, sino partiendo del supuesto de que *sola* la rama de la tradición judía que desde la época primitiva del texto se derivó por los escribas y talmudistas á los masoretas, representa *todos los testimonios fidedignos* de aquella tradición y que ésta fué, durante todo ese tiempo, y después por los mismos masoretas, conservada sin alteración. Pero ¿cuáles son los fundamentos críticos para tales afirmaciones? Positivos, ninguno, fuera de la palabra de los mismos masoretas, cuya causa se trata de decidir.

En cambio, nosotros alegamos el testimonio, primero, de los alejandrinos y de Áquila, judíos, y además, segundo, el de todos los demás traductores antiguos: la Ítala, el Siro, San Jerónimo; los cuales, aunque cristianos, convienen en esto con los judíos; y por tanto su testimonio es válido, aun ante judíos y racionalistas.

Tenemos además el testimonio de Trifón, el cual, aunque indirecto, no es negativo, sino positivo; porque si la lectura del texto hebreo en aquella época no hubiera sido la ortodoxa, hubiera sin duda protestado, como lo hace en ocasiones análogas. Para anular con razón estos testimonios debieran los judíos y los judaizantes racionalistas alegar algo más que la aserción enfática de que la única representante de la verdadera lectura original es la masorética.

Pasemos más adelante y pongamos enfrente, de un lado, la lectura masorética, de otro, los testimonios de los intérpretes y expositores de la época anterior á los masoretas; ¿cuál tiene más garantías de fidelidad en la representación de la lectura original? Es de todo punto claro que la lectura antigua, no sólo por razón del mayor número de testigos, sino por la mayor antigüedad y mayor proximidad al origen.

Es evidente que en igualdad de las demás circunstancias, el testimonio será de tanto mayor peso cuanto la antigüedad del testigo y su proximidad al hecho testificado sea mayor; pues bien, ¿qué comparación hay entre un testimonio posterior al siglo VI, y testimonios de los siglos V, IV, II, de la Era Cristiana, y aun de dos siglos antes de Jesucristo? Sólo puede obje-

tarse que no se verifica la condición que nosotros mismos exigimos, á saber: paridad en las demás circunstancias; porque hay dos que hacen el testimonio de la Masora superior al de cualquier otro testimonio; es la primera que el testimonio de la Masora es inmediato, pues está tomado de códices de la lengua original, mientras los otros testimonios son *mediatos*, tomados de versiones; y según la sana crítica, invocada y practicada por el mismo San Jerónimo, las versiones deben reducirse al original, no el original á las versiones. Es la segunda que los masoretas son los continuadores directos y los herederos legítimos de la Sinagoga; son el tronco, el cauce principal, mientras los demás testigos representan ramas indirectas.

Pero estas circunstancias no debilitan el testimonio de las versiones, porque están contrabalanceadas ya por el exceso notabilísimo en antigüedad y número, ya porque los alejandrinos tienen derecho á ser considerados como representantes legítimos de la tradición primitiva, pues que ó eran palestinenses y escribas, ó hicieron su versión bajo la inspección de la Sinagoga de Jerusalén, ó alcanzaron luego su aprobación. Lo que se dice de los 70 dígase proporcionalmente de Áquila, el cual es claro que para hacer su versión, con el fin de impugnar á los cristianos, no había de buscar sus códices hebreos en las bibliotecas cristianas.

Además, aun dentro ya de la época masorética y entre los códices judíos, no carece de representantes la lectura ortodoxa. Verdad es que son pocos, pero bastan para destruir la autoridad de la lectura contraria; porque en concreto, y supuesto el hecho consignado más arriba de la destrucción de los códices divergentes respecto de la lectura masorética, es claro que dos ó cuatro fugitivos de una pesquisa exterminadora suponen otros muchísimos entre los que sucumbieron. De Rossi formula su conclusión final con excesiva moderación cuando dice: «videtur ergo ex hucusque dictis jure colligi posse vel restituendum esse textuale *caaru*, vel saltem lectionis varietatem hic agnoscendam ut liberum nobis sit alterutrum praeferre», y pudiera haber omitido el segundo miembro de la disyuntiva.

De Rossi escribía en una época en que el racionalismo y la veneración hacia el texto masorético estaban de moda.

Respecto de la paráfrasis caldea, su testimonio vale poco en favor de la lectura masorética, primero, porque es de origen sobrado reciente (1); segundo, porque admite las dos lecturas; y como nota De Rossi es una prueba de la existencia de ambas en los códices hebreos en la época en que apareció, es decir, en el siglo v.

§ V. Interpretación real.

A.—*Interpretación racionalista.*

Según el racionalismo: 1.° El personaje de que habla el Salmo, y cuyos padecimientos y triunfo expone, no es Jesucristo. En este primer miembro convienen todos los racionalistas. 2.° Es, ó un personaje singular, David, Ezequías, Jeremías; ó una colectividad, bien sea el pueblo de Israel en su totalidad, bien como representado en su porción escogida de israelitas fieles y Profetas.

Los fundamentos para demostrar el primer miembro son:

1.° El personaje que habla en el Salmo dice que está rodeado y amenazado de sus perseguidores, pero no cae en sus manos; Jesucristo, empero, cayó en poder de sus enemigos.

2.° Pide no ser entregado á la muerte y ser conservado en la vida, lo que no conviene á Cristo, el cual, lejos de esquivar la muerte, la ansiaba «baptismo habeo baptizari et quomodo coarctor dum perficiatur!»

3.° En el v. 22 pide no caer en manos de sus perseguidores

(1) El Targum sobre los Hagiógrafos debe su origen á las apuntaciones que sobre la explicación oral hacían los discípulos de Juan el Ciego (siglo iv); pero en el siglo v no se había propagado, pues la desconoce San Jerónimo.

y no sucumbir á su violencia; pero Jesús padeció todo género de crueldades de parte de sus adversarios.

4.° Dice que ha clamado en vano días y noches, es decir, largo tiempo; tampoco esta circunstancia conviene á Jesús, el cual estuvo en la cruz pocas horas.

5.° Es indigna de Jesús la desesperación extrema que se expresa en los vv. 15 y 16. Porque si bien Jesús no estuvo libre de todo temor ó ansiedad, mostró en su muerte una suma tranquilidad.

6.° En los vv. 5 y 6 alega el ejemplo de sus *antepasados*, lo que tampoco conviene á Jesús, pues éste esperaba otro triunfo más alto que el que habían alcanzado sus progenitores, según la carne (1).

7.° El uso que del Salmo hace el Nuevo Testamento tampoco prueba nada en favor de su índole mesiánica: α) Porque cuando San Mateo refiere que los pontífices y sacerdotes se mofaban de Jesús con los gestos y palabras mismas descritas en el Salmo, es muy dudoso que pensaran en las palabras del mismo; porque aquel dicho, *confió en Dios, sálvele*, no es de tal modo singular y propio que no pueda ocurrir á diferentes personas; y así pudo ocurrir á los que estaban presentes al suplicio de Jesús como ocurrió al autor del Salmo, sin necesidad de recurrir á expresióm ajena: además, aun cuando efectivamente lo tomaran del Salmo, no se sigue que el autor de este tuviera presente á Jesucristo al escribir tales palabras. β) Cuando San Juan (19, 23.24) aplica á la repartición de las vestiduras de Jesús entre los soldados las palabras del Salmo: *dividiéronse mis vestiduras y sobre mi vestido echaron suertes;* no hace más que *acomodar* á un caso análogo las palabras que de otro distinto escribió el autor. Es verdad que añade haberse verificado aquella acción *para que se cumpliera la Escritura* indicada; pero no quiere significar otra cosa sino que el sorteo

---

(1) Dathe en Rosenm., en la introducción al Salmo, y en Hupfeld-Riehm., p. 45.

se verificó de un modo tal, que las palabras del Salmo son las más apropiadas para expresarle; no que efectivamente el autor del Salmo tuviera ante la vista, al escribir esas palabras, la historia de Jesús como objeto de las mismas (1).

8.° No es creible que el autor del Salmo pensara en el suplicio de la crucifixión, porque el escritor pretende hacer resaltar lo que hubo de más penoso en los padecimientos del Justo; y en la crucifixión hay varias circunstancias más penosas, y que caracterizan mejor la crueldad propia de ese suplicio, que la perforación de pies y manos con los clavos: por ejemplo, el hambre y el desfallecimiento, el ser á veces devorados vivos los reos por aves carniceras, etc. Además, en la crucifixión no se atravesaban con clavos los pies, sino sólo las manos, siendo los pies sujetados con cordeles; y respecto de la crucifixión de Jesucristo, eso mismo da á entender San Juan, 20, 27, según el cual Jesús, al mostrar los agujeros de los clavos, sólo habla de las manos; á esta explicación no es contrario San Lucas, 24, 39, porque el mostrar los pies fué para que vieran las señales de los cordeles.

9.° Pero sobre todo demuestra que el Salmo no se refiere á Jesucristo, la circunstancia de que su argumento principal es que el Perseguido pide ser librado de la muerte, lo que no se verifica en Jesucristo. Es también psicológicamente imposible que el poeta expresando sentimientos y afectos esencialmente personalísimos é incomunicables, se revista y apropie una personalidad y situación que pertenecen á un extraño y que además distan de él tantos siglos (2).

Respecto al segundo punto, al tratar del autor del Salmo indicamos el argumento único en que todos se fundan para sostener que el Salmo se refiere á alguno de los personajes enumerados.

---

(1) **Rosenm., in h. l.**
(2) **Hupfeld-Riehm, p. 46.**

B.—*Interpretación católica.*

Comprende tres puntos: 1.° El Salmo en la mente de su autor se refiere á un personaje futuro. 2.° Ese personaje no es en opinión del autor, ninguno de los señalados por el racionalismo, sino el Mesías. 3.° Todas las circunstancias de la descripción del Salmo concurren exactamente en Jesucristo, y por consiguiente es un riguroso vaticinio.

1.° El Salmo en la mente de su autor se refiere á un personaje futuro.

Este punto es claro, demostrado el origen del Salmo. Queda probado que tiene por autor á David; y por tanto, el personaje, objeto del Salmo debe ser ó el mismo David, ú otro varón anterior al mismo, ó finalmente un personaje futuro. No es el mismo David; pues éste ni padeció de hecho los tormentos que el Salmo describe, ni se vió en situación que le hiciera temer con probabilidad padecerlos. Dígase lo propio de otro cualquiera personaje distinto de David y anterior á él. ¿Cuál de los personajes señalados por el racionalismo se vió en peligro inmediato de ser crucificado, ó de ser despojado de sus vestiduras?

2.° Ese personrje no es en opinión del autor, ninguno de los señalados por el racionalismo, sino el Mesías.

El segundo punto se demuestra analizando la serie de ideas que se desarrollan en el Salmo. Según él la historia del Perseguido puede dividirse en tres períodos: antes de la humillación, humillación, y exaltación ó triunfo. Antes de la humillación aparece el personaje revestido de estos caracteres: es objeto de una predilección y providencia especialísima por parte de Jehová desde el vientre de su Madre; recíprocamente él corresponde á esa predilección y providencia con adhesión fidelísima de su voluntad desde la primera infancia (9-11).

Además, aparece justo y santo, sin que haya desmerecido un punto ante Jehová; pues de lo contrario no acudiría á él con la confianza con que acude y como quien tiene derecho á obtener su auxilio; ni se lo pediría diciendo que *no se apartara* de él, pues esta fórmula supone la continuación de la asistencia que empezó por la infancia. Segundo período. Humillación. En su humillación aparece el Justo maltratado y escarnecido de sus perseguidores y poniendo su causa en manos de Jehová con instantísimas súplicas. Tercer período. Jehová le escucha, despacha favorablemente su oración, á la humillación é ignominia sucede la exaltación, y después de ella como consecuencia de la misma, el universo se convierte á Jehová; levántase una generación nueva que esparcida por el orbe reconoce por único Dios verdadero al mismo Jehová.

Estos caracteres convienen al Mesías, cual le conocían los judíos, al menos ilustrados, y no pueden convenir á otro. En efecto esos caracteres, si bien se observa, son los mismos que hemos descubierto en el Siervo de Isaías, y por el mismo orden que allí aparecen, tanto en el vaticinio del cap. 49, como en el del cap. 52 y 53.

Es, pues, evidente que cualquiera que sea la relación cronólogica que guardan entre sí el Salmo y las secciones de Isaías, 49, 1-13 y 52, 13-53, 12, ambos escritores tenían á la vista el mismo personaje; y ya demostramos sin recurrir al Salmo 21, que el Siervo no es otro que el Mesías.

3.° Todas las circunstancias de la descripción del Salmo concurren exactamente en Jesucristo, y por consiguiente es un riguroso vaticinio.

Para demostrarlo, recorramos la historia del Justo en sus tres períodos, y según los caracteres con que en cada uno de ellos está descrita en el Salmo, y comparémosla con la historia de Jesucristo.

La comparación del primer período y sus caracteres de providencia y predilección especialísima por parte de Jehová

hacia el Justo, y de adhesión recíproca de éste respecto de Jehová, de su santidad é inocencia, con los caracteres que del mismo período de la vida de Jesucristo describen los Evangelistas en la historia de la infancia del Salvador, ya quedó hecha, al tratar del vaticinio de Isaías 49, 1-13.

Comparemos el segundo período y sus caracteres con la historia de la Pasión, y aquí es donde sobre todo resalta la identidad entre el Justo oprimido del Salmo y Jesucristo. El Justo se nos presenta en el Salmo: 1.°, como oprobio de los hombres y desecho del pueblo בְּזוּי־עָם (v. 7); 2.°, escarnecido de sus perseguidores con aquellas palabras: «confió en Jehová, sálvele, líbrele, pues tiene en él sus complacencias»; 3.°, el Justo sufre angustias mortales que no terminan sino con la muerte (versículos 15, 16): 4.°, sus manos y pies son agujereados; 5.° sus vestiduras sorteadas entre sus perseguidores. Todos y cada uno de estos rasgos se cumplieron al pie de la letra en Jesucristo.

Jesucristo en su pasión fué tenido como menos que hombre, oprobio de la gente y desecho del pueblo, cuando fué pospuesto á Barrabás y pedido á voces por el pueblo para la muerte infame de cruz. Fué escarnecido por sus enemigos con las palabras mismas textuales con que en nuestro Salmo escarnecen al Justo sus perseguidores. Sufrió en la cruz angustias mortales, quedando yerto y padeciendo extrema sequedad como lo demostró pidiendo de beber. Sus manos y pies fueron atravesados con clavos, y vió repartidas por suerte sus vestiduras entre sus verdugos.

Hupfeld concede que la descripción contenida en los vv. 15 y 16 es efectivamente descripción de angustias mortales, pero añade que el contexto exige la interpretemos de agonías de muerte en sola la aprensión, no en la realidad: es sin embargo completamente falso que el contexto exija tal interpretación: por el contrario, la perforación de pies y manos, y el sorteo de las vestiduras confirman hasta la evidencia que se trata de muerte real y física, efecto de un suplicio mortal. Decir con Rosenmüller que las palabras relativas á la perforación y división

de las vestiduras expresan el temor del Justo y el propósito de sus enemigos, pero no su realización; ó con Hupfeld que la división de las vestiduras no debe tomarse en el sentido propio sino figurado, significándose por las vestiduras *los bienes* del Justo, es violentar las palabras y confesar llanamente que no es posible conservar el sentido obvio y natural sin recurrir á la interpretación cristiana. Y en efecto, esas palabras expresan el hecho mismo en sí, en su realidad objetiva, no el propósito de los enemigos ni el temor del Justo; y no se señalará indicio alguno probable del sentido subjetivo que se pretende (1). Respecto del sentido figurado, queda claramente excluído por las palabras precedentes que enuncian la perforación de pies y manos, es decir, el suplicio de la cruz y la desnudez á él aneja.

Tercer período. Exaltación y triunfo. 1.° El Justo, aun después del suplicio mortal de la crucifixión y de las agonías que terminan con la muerte, sigue pidiendo á Jehová le libre (v. 21); y Jehová le escucha, despacha su petición favorablemente concediéndole el triunfo, que no puede ser otro que el de la resurrección; y Jesucristo puesto en la cruz ora á su Eterno Padre con las palabras mismas de este Salmo, y en efecto, resucita al tercer día. 2.° El Justo resucitado, alaba á Jehová en medio de sus hermanos congregados (v. 23); y Jesucristo aparece después de la resurrección á los Apóstoles y discípulos reunidos, á los cuales llama expresamente *sus hermanos* (San Mateo 28, 10; San Juan 20, 17) (2). 3.° Como consecuencia de la exaltación del Justo, el universo se convierte á Jehová, aparece una generación nueva esparcida por todo el

---

(1) Nótese con diligencia lo que ya advertimos en el análisis: la cuestión está en si el cuadro descrito es el suplicio real y efectivo del Héroe, y no únicamente *temores subjetivos* del mismo ó *propósitos* también subjetivos de sus enemigos. Los adversarios conociendo perfectamente en qué está la cuestión, se esfuerzan en explicar la descripcion de solos temores ó propósitos. Pero las expresiones de la descripción, ¿expresan temores y propósitos del suplicio, ó expresan el suplicio mismo?

(2) Véase San Justino M. Diálogo n. 106.

orbe que reconoce por único Dios al Dios verdadero; y después de la resurrección de Jesucristo, y á consecuencia de ella, recibe del Padre potestad sobre todo el universo (San Mateo 28, 18); en virtud de ella envía á sus Apóstoles por toda la tierra, y el orbe se convierte adorando al verdadero Dios y levantándose una generación nueva, santa, sin mancha, que adora como Dios único al Dios verdadero.

§ VI. Solución de las dificultades.

Sólo resta responder á las dificultades que el racionalismo proponía contra la interpretación cristiana. No es verdad que en el Salmo sólo se diga que el Justo está amenazado, pero no que caiga en poder de sus enemigos. Si no cae en su poder, ¿cómo le agujerean manos y pies y se reparten sus vestiduras? El racionalismo no se hace cargo que desde el primer verso el Justo dice que Jehová *le ha abandonado*. ¿Cómo le ha abandonado si no cae en poder de sus perseguidores? No observa que en el v. 3 el Justo dice que *no es escuchado*, que en el 7 aparece hecho el oprobio de la gente, el desecho del pueblo. ¿Cómo puede ser eso verdad, si no se han apoderado de él sus perseguidores? Ha engañado á estos intérpretes la significación falsa que dan á la voz קְרוֹבָה *próxima;* suponiendo que significa proximidad, pero no presencia; igualmente han interpretado la descripción de los vv. 15 y 16 de un efecto del temor, no de agresión real (1). Pero debieran observar que los vv. 15 y 16 expresan el efecto de la acción descrita en los precedentes, es decir, de la agresión de sus perseguidores, y más todavía de la descrita en los versículos siguientes, á saber: la perforación de pies y manos, la desnudez y exte-

(1) Rosenm. «in tantis quae ipsum circunstant, periculis, adeo *metu* se examinatum omnique virtute exinanitum describit, ut...» Hupfeld: »Wirkung des Kummers, der Furcht un Angst»: efecto de la amargura, del temor y de la angustia.

nuación que supone el contársele los huesos, y el suplicio de la crucifixión que la perforación y desnudez llevan consigo. Es evidente que ambas situaciones, pero sobre todo la descrita en los vv. 17 y 18, expresan acciones consumadas. Viniendo los vv. 15 y 16 á continuación de la escena descrita en los que inmediatamente preceden, y dándose por razón de las angustias descritas en esos versos la situación que describen los vv. 17 y 18, ¿cómo es posible ver en los primeros el efecto de sólo el temor y de la aprensión imaginaria que en ninguna parte están expresados? Se dirá que las mismas escenas de los vv. 13 y 14, 17 y 18, expresan agresión y suplicio, sí, pero sólo imaginados; más ¿con qué fundamento se dice ésto? El único es que el escritor habla de sí mismo, y por consiguiente, ó habla de una agresión que sólo teme y cuyos efectos calcula, ó de un peligro en que se vió y del que pudo escapar, y por consiguiente, los efectos del v. 15 y 16 son también imaginados. Pero además de que el tenor de las sentencias anuncia hechos objetivos, no temores; es imposible que el miedo y la imaginación sugiera la perforación de pies y manos y el repartimiento de las vestiduras. Adviértase también que si bien el que habla es el autor del Salmo, puede no hablar en nombre propio, sino en representación de otro; y así no hay dificultad en que describa el suplicio y la muerte del Justo con la continuación de su plegaria.

No pide el Justo no ser entregado á la muerte, sino ser restituído á la vida; pues en el v. 21, después de la perforación de pies y manos y de la división de las vestiduras, todavía continúa haciendo la misma petición. Con esto también queda resuelto el tercer argumento. La prolongación de los clamores en Jesucristo se explica sin dificultad; porque la oración descrita en el Salmo no es sólo la que hizo el Señor cuando estaba ya en la cruz, sino durante todo el proceso de su pasión, comenzando desde el huerto, en la cual pidió verse libre de su pasión y no lo alcanzó, como consta por los Evangelistas; y aun puede sin dificultad extenderse á más largo espacio de tiempo; pues San Juan pone en boca de Jesucristo días antes

de su pasión una plegaria al Padre, completamente igual á la del huerto (San Juan 12, 27 sigg.).

También debe tenerse en cuenta que si bien las escenas descritas en el Salmo son históricas, su descripción está hecha en forma poética, y no es justo pretender ajustar todas y cada una de las ideas aun secundarias de la descripción al cuadro rigoroso de la historia: es menester conceder algo también á la forma.

Los vv. 15 y 16 no expresan desesperación alguna; pues si la expresaran, no continuaría el Justo su oración, aun después de esos versos y todavía después de la transfixión de pies y manos.

No se ve por qué no podía Jesús, en cuanto hombre, invocar como ejemplo de la misericordia de Dios para con los hombres, la que habían experimentado sus antepasados según la carne. Jesucristo era verdadero hombre, y en calidad de tal tenía sus progenitores, los cuales habían experimentado en muchas ocasiones la protección divina.

La fuerza del argumento en favor de la índole profética del Salmo no se toma de que los Sacerdotes y Pontífices pensaran ó no pensaran en el Salmo al pronunciar las palabras de contumelia que dirigían á Jesucristo, sino de la conexión entre el hecho de haberlas pronunciado y el anuncio tantos siglos antes, de que habían de ser pronunciadas. Esta conexión se echa de ver, no en sólo el hecho de que aquellos hombres pronunciaran tales palabras, sino en que las pronunciaran mofándose de Jesucristo, en quien se cumplen las circunstancias restantes descritas en el Salmo.

Respecto á la verdadera intención de San Juan en la expresión: ἵνα πληρωθῇ, ya tratamos esta cuestión en la introducción á este libro, y demostramos que expresan la identidad entre el objeto de la predicción y el suceso que le da cumplimiento. Las dos razones que alega el argumento siguiente para demostrar que David no tenía presente la crucifixión, son completamente falsas. Es falso que lo característico en la crucifixión no sea la perforación con clavos; pues precisamente

de ahí viene al suplicio su nombre, y todo lo doloroso y penoso del suplicio es consecuencia de la misma perforación, y por consiguiente, va significado en ella. Además, el hambre no es tan terrible en los crucificados, como el tormento de la transfixión y el de estar cosidos á un madero sin poder estribar ni tomar descanso alguno: ese dolor es desesperante y acerbísimo. Ni el hambre puede llegar al extremo; pues los tormentos dichos debían naturalmente producir la muerte antes de que el hambre se hiciera sentir en sus últimos grados, sobre todo cuando á la crucifixión precedía, como entre los romanos, el suplicio de la verberación. Esta era ordinariamente muy cruel, y Cicerón se lamenta de que muchos exhalaban en ella el último aliento. Es falso también que en la crucifixión romana no se clavaran los pies. De la de Jesucristo consta claramente; pues el pasaje de San Lucas 24, 39 presenta los pies de Jesucristo como señalados con cicatrices iguales á las de las manos, y pues estas fueron traspasadas con clavos (San Juan, 20, 25), también lo fueron los pies. Del uso general entre los romanos de clavar también los pies da testimonio Tertuliano (1) diciendo que la transfixión de los pies y las manos con clavos es tormento propio del suplicio de la cruz. Lo mismo dice San Justino (2): ambos Padres vivían en un tiempo en que estaba en uso el suplicio de la cruz, y por tanto conocían muy bien cuál era la manera ordinaria de crucificar. Dígase lo mismo de San Ireneo, el cual habla de la crucifixión como de suplicio usual en su tiempo, y en el cual se atravesaban con clavos pies y manos. Entre los escritores profanos,

---

(1) Adv. Marc., 3, 19.

(2) Apol. 1.ª, n. 35: «Illud vero: *foderunt manus meas et pedes*, explicatio erat *clavorum* qui in cruce manibus ejus et *pedibus* infixi sunt.» Τὸ δὲ ὤρυξαν μοῦ χεἰρας καὶ πόδας, ἐξηγησις τῶν ἐν τῷ σταυρῷ, παγεντῶν ἐν ταῖς χερσὶ καί ταῖς ποσιν αυτοῦ ηλων ἦν. Y añade: «atque haec *ita* gesta esse ex actis sub Pontio Pilato confectis discere potestis.» San Justino apela al testimonio de los documentos oficiales para demostrar la verdad de la crucifixión de Jesucristo de pies y manos.

Plauto (1) significa con claridad que en la crucifixión romana se enclavaban pies y manos.

De los dos últimos argumentos que Hupfeld tiene por incontestables, sólo diremos que es completamente falso, como ya lo demostramos, que según el Salmo, el Justo no cae en manos de sus perseguidores. Y todavía es más falso que un escritor no pueda hablar en nombre de otro y revestirse en parte de sus sentimientos por delicados é íntimos y personales que sean, como lo vemos continuamente en los actores y poetas. Cuanto más lo podía un escritor sagrado, inspirado por el Espíritu Santo.

CAPÍTULO III.

JESUCRISTO SACERDOTE. SALMO 109.

§ I. Preliminares, y autor del Salmo.

Uno de los principales oficios de Jesucristo, ó el principal de todos, y enlazado con el de víctima expiatoria que acabamos de exponer, es el de Sacerdote; pues se ordena al fin primario de su venida al mundo, que fué redimirle mediante el sacrificio de su vida. Por esa razón es también uno de los que con más amplitud son propuestos en el Nuevo Testamento, sobre todo por San Pablo, el cual, en su grandiosa Epístola á los hebreos, se ocupa largamente en exponerlo y explicarlo. Por la misma razón de su altísima importancia, era también imposible que no hubiera sido predicho en el Antiguo Testamento. Ya hemos visto que en el vaticinio de Daniel está indicado, aunque obscura é indirectamente, ese oficio del Mesías; pero el lugar clásico donde está contenida esa predicción es el Salmo 109. Por esta razón la Iglesia ha mirado constantemente

---

(1) Mostell, 1, 13.

ese Salmo como el argumento más firme de todo el Antiguo Testamento en favor del caráter sacerdotal de Jesucristo. Prescindiremos aquí del sacrificio incruento de la Eucaristía, y sólo nos haremos cargo del oficio de sacerdote en general, y sobre todo con relación al sacrificio de la cruz, que es el que con toda claridad vindica San Pablo como primario en Jesucristo, y basta él para el objeto que aquí pretendemos.

Autor del Salmo.—El racionalismo, partiendo del principio de que es imposible que el argumento del Salmo sea Jesucristo y su sacerdocio, por creer imposible tal predicción en escritor ninguno del Viejo Testamento, y buscando el personaje descrito por el Salmo, en la historia ó en las ideas del pueblo judío, ha ido recorriendo diversos personajes desde David hasta Alejandro Janneo, buscando consiguientemente la data del Salmo y su autor en toda la extensión cronológica que corre entre los dos extremos asignados. Algunos no tienen dificultad en atribuirlo á David ó á un poeta de su época. Otros le suponen escrito en tiempo de Salomón; otros en el de Ozías; otros en el de Ezequías; algunos hacen descender su origen á la época de los Macabeos, suponiendo que el héroe á quien el Salmo celebra es ó Jonatás Macabeo, ó Simón su hermano, ó Hircano, hijo del último de los hermanos Macabeos.

Pero es indudable que el autor no es otro que David. Así lo creyó constantemente la Sinagoga antigua, como consta: 1.°, por el testimonio de los fariseos contemporáneos de Jesucristo, según se ve en el diálogo que se refiere en San Mateo, 22, 41 y sigg.; San Marcos, 12, 35 y sigg.; San Lucas, 20, 41 y sigg.; 2.°, por la inscripción del Salmo, que hallándose en todos los códices hebreos y en todas las versiones, inclusa la alejandrina, es evidente que data de los tiempos de Esdras, cuando era fácil conocer el verdadero autor del Salmo; 3.°, además, el mismo Jesucristo en el diálogo citado lo expresa con toda claridad; pues habla no acomodándose á la opinión de los fariseos, aunque distinta de la suya, sino exponiendo su sentencia propia. Contra estos argumentos nada sólido puede oponer el racionalismo.

El único fundamento que opone, basado en la imposibilidad de la profecía, es de ningún valor, como lo veremos más largamente al tratar de la interpretación real.

§ II. Discusión del texto é interpretación verbal.

Respecto al texto del Salmo, no consignaremos el de la Vulgata por ser sumamente conocido, y sólo examinaremos las discrepancias entre él y el texto masorético, declarando también el significado verbal del texto y el enlace de las sentencias.

V. 1. Dixit... Hebreo נְאֻם = *oráculo.* Los alejandrinos y la Vulgata trasladaron la voz por un verbo: ειπεν, *dixit.* La traducción literal del texto hebreo sería: «Oráculo ó palabra de Jehová á mi Señor: siéntale á mi derecha, mientras pongo á tus enemigos por escabel para tus pies». El sentarse á la derecha del Rey es símbolo de la dignidad primera después de él y de participación en el poder real. Decir, pues, Jehová al Señor que se siente á su derecha equivale á compartir con él la dignidad real, á asociarle consigo al imperio. Y, efectivamente, las palabras que siguen: *mientras pongo*, etc., y más todavía el v. 3, hacen ver que se trata de asociación al poder. David da al Asociado el nombre de *Señor* suyo. La expresión *mientras pongo...* indica que la exaltación del Asociado no será aceptada por todos; pero que la resistencia de los rebeldes será vana, pues Jehová mismo se encarga de someterlos.

V. 2. «Virgam virtutis tuæ...» Este verso expone el modo cómo Jehová pondrá al Asociado en posesión del imperio. Después de haber hecho expresar á Jehová su resolución de poner á los rebeldes á los pies del Asociado, continúa el poeta, dirigiéndose al mismo: «Jehová extenderá el cetro de tu poder desde Sión; domina, pues, en medio de tus enemigos.» El segundo hemistiquio es, como se ve, consecuencia del primero. Jehová extenderá desde Sión el cetro del poder del Asociado, para que así éste domine en medio, esto es, entre ó sobre sus adversarios. El imperio del Asociado tiene su centro en Sión,

y desde allí se propaga en derredor para enseñorearse de sus enemigos.

V. 3. En este verso hay una total diferencia entre la Vulgata y el texto masorético. Mientras la Vulgata, siguiendo á los alejandrinos, lee: Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te» (1), el texto masorético es como sigue: עַמְּךָ נְדָבֹות בְּיֹום חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ: «Tu pueblo prontitudes en el día de tu ejército con esplendores de santuario; para ti rocío de tu juventud del útero de la aurora.» Según esta lectura, el v. 3 expresa el ejército florido y voluntario que se ofrecerá al Asociado para extender su imperio. Pero ¿cuál de las dos lecturas es la más verosímil? Para proceder con claridad examinemos primero por separado cada uno de los dos hemistiquios.

Comenzando por el primero, la diferencia entre los dos textos está únicamente en los puntos vocales y en el cambio y transposición de la *vau* en *iod* y de la *tau* en *he* en la voz נְדָבֹות, alteraciones, como se ve, que tienen facilísima explicación. Los alejandrinos leyeron indudablemente: עִמְּךָ נְדִיבָה בְּיוֹם חֵילְךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ: «Contigo el principado (αρχη) en el día de tu poder, en esplendores de santuario ó de santidad.» En este primer hemistiquio favorecen la lectura del texto masorético *todas* las versiones antiguas, á excepción de los alejandrinos; es decir, el Siro, Áquila, Teodoción, Símaco y el Caldeo. San Jerónimo se aparta de una y otra lectura en la partícula בְּהַדְרֵי, pues traduce *in montibus*; leyó, sin duda, בְּהַרְרֵי: en lo restante sigue también la lectura masorética.

En el segundo hemistiquio la diferencia entre el texto masorético y los alejandrinos está: 1.° En que éstos no leyeron las voces לְךָ y טַל. En lo restante, la discrepancia es menor toda-

(1) μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγγέννησά σε.

vía que en el primer hemistiquio, pues se reduce á introducir una *iod* entre la *tau* y el sufijo en la voz יַלְדְתֶךָ (יְלִדְתִיךָ), y á cambiar en *patach* el *scheva* de la *schin* en la voz מִשְׁחָר (מִשַּׁחַר); ó mejor todavía, teniendo en cuenta la pausa, á trasponer el *kametz* de la *heth* á la *schin*, y escribir *patach* debajo de la *heth*. Examinemos ahora los testimonios críticos en favor de cada una de las dos lecturas. El punto capital es el verbo יְלִדְתִיךָ. En favor de la lectura alejandrina, en cuanto á las consonantes, pues todavía puede la voz interpretarse como sustantivo plural, enumera De Rossi *cien* códices hebreos y varias ediciones impresas, y entre las ediciones antiguas la siriaca y árabe. La lectura masorética cuenta en su favor los códices hebreos restantes y las versiones de Áquila, Símaco, Teodoción, San Jerónimo y el Caldeo. Los testimonios son más numerosos que en favor de la otra lectura; falta examinar su valor por razón de los demás caracteres de antigüedad, armonía con el contexto y lugares paralelos.

1.° Por de pronto, la lectura alejandrina tiene numerosos representantes en toda la historia del texto hebreo, pues después de la época de los masoretas la representan *cien* códices, que subsisten el día de hoy. He dicho que la lectura de los alejandrinos está representada en los *cien* códices porque, en efecto, todos los que llevan las consonantes ילדתיך deben referirse á esa lectura, pues no puede interpretarse la voz como sustantivo sin incurrir en una falta gramatical ó suponer la existencia de un plural יַלְדֻתִים, por el estilo de בְּתוּלִים, existencia no comprobada por ningún pasaje del Viejo Testamento.

Cien códices posteriores á la época masorética suponen mucho mayor número de ellos en épocas anteriores, de modo que podemos asegurar con toda certidumbre que esta lectura tuvo en la época anterior á la corrección masorética numerosísimos representantes, y quizás más en número que su contraria, y estos códices pueden muy bien contraponerse en el siglo v á la versión de San Jerónimo y á la paráfrasis caldea.

En el siglo II encontramos por una parte la versión sira, que representa la misma lectura; su contraria está representada por las versiones de Áquila y Símaco. Si por las versiones hemos de juzgar de los códices, en ese tiempo dos terceras partes de éstos representarían la lectura masorética; la tercera restante, la alejandrina. Dícese que la versión siriaca está retocada sobre la norma de la alejandrina. Pero esta aserción, ¿cómo se demuestra? La presencia de la voz *talioh*, correspondiente á la hebrea טַל en la significación de *adolescens (te adolescentem genui te)*, que no se halla en la alejandrina, representa, sí, un conato de conciliación de las dos lecturas; pero ¿por qué hemos de decir que éste consistió en traer la lectura hebrea á la alejandrina corrigiendo el vocablo ילדתך, y no más bien la alejandrina á la hebrea? La presunción está más bien por esta segunda explicación. Con la primera tendríamos un hiato inexplicable entre la época de la versión alejandrina y la época masorética, en la que muchísimos códices representaban la lectura de los 70; ¿cómo explicar el origen de estos códices si en los siglos anteriores no hay representante alguno de esa lectura? Por el contrario, la explicación es obvia si se advierte que la versión sira representa la lectura alejandrina, y que si en ella se encuentran elementos de la masorética que no existen en la alejandrina, es porque el Siro quiso conciliar con la lectura antigua otra que veía representada en numerosos testigos.

Más allá del siglo II de la era cristiana sólo tiene representantes conocidos la lectura alejandrina. Según la exposición histórica que acabamos de hacer, tenemos que la lectura masorética tiene representantes desde el siglo II de la era cristiana, y los tiene en número considerablemente mayor que la alejandrina; pero no puede presentarlos en los períodos más antiguos de la historia y en la época primitiva. La lectura alejandrina tiene constantemente un número respetable de representantes, y continúa presentándolos hasta el origen de la propagación del texto hebreo fuera de Palestina. Esta continuidad no interrumpida por todos los períodos de la historia

del texto y en número siempre considerable de testigos, ¿no compensa, y con ventajas, el mayor número de testimonios de su contraria, pero que no descienden hasta los tiempos primitivos?

2.° Examinemos ahora otras circunstancias que también deben tenerse en cuenta para resolver la cuestión, cuales son la letra misma del texto y el contexto próximo. ¿Qué sentido tiene el segundo hemistiquio en la lectura masorética? «Tu pueblo estará prontísimo en el día de tu poder con esplendores de santuario; *rocío de tu juventud para ti del seno de la aurora?* Si se dijera: como rocío que se desprende del seno de la aurora será la lozanía de tus jóvenes (los que forman el ejército), haría sentido la frase; pero tal cual está es muy difícil sacar un sentido que se adapte al contexto. Por el contrario, en la lectura alejandrina, sobre todo si se trae al segundo miembro la partícula *con esplendores de santidad*, ó si seguimos también en el primer miembro la lectura alejandrina, la frase toda arroja un sentido perfecto.

Objétase que no cuadra al contexto mencionar aquí la filiación divina del Asociado por Jehová; pero esto no es verdad. Esta filiación se expresa con mucha oportunidad, ya como fundamento de la asociación al poder y del empeño con que Jehová ha tomado el poner al Asociado en posesión de su dignidad, ya también como causa de la dignidad de sacerdote perpetuo que luego le confiere.

3.° Finalmente, el Salmo 2.° confirma la lectura alejandrina. Es indudable que se trata del mismo personaje, pues aquí, como allí, es asociado al imperio por Jehová; aquí, como allí, el reino del Asociado ha de encontrar resistencia en príncipes rebeldes; aquí, como allí, Jehová se encarga de someterlos; aquí, como allí, el centro del imperio del Asociado es Sión; aquí, como allí, el furor de Jehová toma dura venganza de los rebeldes. Si, pues, allí se propone la filiación divina del Ungido como fundamento de su asociación al poder con Jehová, ¿qué cosa más natural que el que aquí también se proponga el mismo fundamento para el mismo efecto?

Examinada la cuestión bajo los tres puntos de vista de los testimonios, del contexto próximo y del contexto remoto, nos parece preferible la lectura alejandrina del segundo hemistiquio; y una vez preferida en éste, también parece consecuencia natural decir lo mismo respecto del primero. Según esto, el verso tercero contiene la sentencia siguiente: «Contigo ó en ti *(apud te*; עִם = *apud)* el principado en el día de tu poder; en esplendores (entre esplendores) de santidad te engendré de mi seno antes de la aurora.» El segundo miembro es el fundamento del primero, y éste lo es de la sentencia contenida en el v. 2. El ser el Asociado Hijo de Jehová explica por qué en el Asociado se halla el principado ó la autoridad de Rey en el día de su poder; y el poseer esta dignidad es la razón de que domine sobre los rebeldes.

V. 4. ***Juravit Dominus...*** Jehová confiere al Asociado, y con juramento solemne, del que no volverá atrás, la dignidad de Sacerdote perpetuo. No solo le asocia al reino y con su poder hace que se le sometan todos cuantos oponen resistencia á su establecimiento en calidad de Rey, sino además le confiere la dignidad de Sacerdote perpetuo. Pero este sacerdocio no es como el de Aarón, sino de otro orden, según el ***orden de Melquisedec***. דִּבְרָה es orden, disposición, constitución: los elementos característicos que constituyen el sacerdocio del Asociado son semejantes á los que constituyen el sacerdocio de Melquisedec. No es fácil señalar en qué consisten ó cuáles son esos elementos; pero en primer lugar, al decir que son como los del sacerdocio de Melquisedec, claramente se expresa que no son como los del de Aarón. Además, determinando más positivamente esos elementos, deben ser aquéllos bajo los que aparece Melquisedec en la narración del Génesis; pues David no podía hablar de Melquisedec en concepto de Sacerdote, sino según los únicos caracteres bajo los que él y el pueblo hebreo conocían á aquel personaje.

V. 5. ***Dominus a dextris tuis...*** No es fácil determinar á quién van dirigidas estas palabras, si al Asociado ó á Jehová. A primera vista parecen dirigidas á este último; pues la expre-

sión: *Dominus a dextris*, parece indicar la actitud descrita en el v. 1: *siéntate á mi derecha;* y allí estas palabras se dirigen al Asociado; además, esta interpretación está confirmada por la denominación de אֲדֹנִי con que se califica al personaje que ocupa la derecha, y que es la misma que arriba se aplica al Asociado. Sin embargo, lo restante de la sentencia parece indicar que el interpelado es el Sacerdote-Rey; pues la empresa de someter á los reyes rebeldes que aquí se atribuye al *Señor*, es propia de Jehová, como consta del segundo hemistiquio del v. 1, y de todo el v. 2.

Quizás alguno pretenda demostrar que el *Señor* es el Asociado, porque la acción de destruir á los enemigos y pisotear sus cabezas es análoga á la que en el Salmo 2.° se atribuye al Ungido: *reges eos...* Pero debe notarse que en el Salmo 2.° esta acción del Ungido es *posterior* á la de Jehová de someter á los rebeldes descrita ó insinuada en el v. 5: *tum loquetur...*

Además, tampoco parece poderse referir el sufijo ךָ *tuis* (masculino y segunda persona) á otro sujeto que á aquel de quien constantemente se viene hablando en segunda persona. El sentido de la expresión es, según ésto, que Jehová estará á la derecha de su Asociado para asistirle y favorecerle sacándole triunfante de sus enemigos los rebeldes. Este sentido que damos á la frase: *estar á la derecha*, está confirmado por el Salmo 15, v. 8; y no hay dificultad alguna por parte del v. 2, porque allí se trata de *asiento*, aquí de *asistencia*. La denominación de Señor אֲדֹנָי además de poderse aplicar en diferentes contextos á diferentes sujetos, tiene en nuestro pasaje la particularidad de llevar *kametz*, que es signo característico de nombre divino, mientras en el v. 1 lleva *chirek*, señal de apelación común; lejos, pues, de ser ese nombre una prueba de que el Señor sea el Asociado, lo es por el contrario de que es Jehová.

Pero resta otra dificultad: ¿quién es el que habla al Asociado? ¿es Jehová ó el poeta? Parece ser este último; ya porque se habla de Jehová en tercera persona, ya porque la acción de triturar á los reyes es acción de Jehová, ordenada á poner al

Asociado en posesión de su reino, sujetando á los rebeldes, según se lo ha prometido en el v. 1.

V. 6. También las sentencias contenidas en este verso deben atribuirse á Jehová, puesto que no son más que continuación y complemento de la del versículo precedente. La razón que para probarlo se toma de la construcción gramatical en la que no se varía el sujeto, sería de poco valor, y si el verso expresara una acción que pudiera atribuirse al Asociado, la construcción gramatical nada obstaría, porque en la lengua hebrea es muy frecuente no expresar el cambio de sujeto en oraciones consecutivas, cuando se enlazan entre sí como causa y efecto, condición y resultado; así como también cuando en la precedente ha sido régimen del verbo la persona que es sujeto de la siguiente. Pero lo demanda el contexto, como dijimos. Muis pretende que yá desde el segundo miembro del v. 5 el sujeto es el Asociado; pero además de que el argumento exige que el sujeto sea Jehová, las leyes gramaticales tampoco consienten el tránsito de la segunda á la tercera persona sin preparación alguna.

El texto hebreo propiamente es: «judicabit in nationibus, implens cadaveribus»; trátase evidentemente de juicio vindicativo, es decir, de castigo; pues la partícula. *implens cadaveribus*, es declarativa de la que precede. En el segundo hemistiquio: «conquassavit...» el traductor latino, siguiendo á los alejandrinos tradujo la última palabra del original por *multorum* (πολλῶν); sin duda leyó רַבִּים. El texto actual lee רַבָּה in terra *multa*, es decir, en larga, dilatada extensión.

V. 7. *De torrente...* La sentencia parece ser que fatigado de perseguir á sus enemigos, el vencedor se detendrá á beber de los torrentes que á su paso se ofrecieren, restaurando así sus fuerzas que languidecían. Si en los versos precedentes el que perseguía á los rebeldes era Jehová, parece que el mismo debe ser también el sujeto de la última sentencia. Y en efecto, el Asociado que en el v. 1 es invitado por Jehová á sentarse á su derecha mientras Jehová somete á sus enemigos, no parece pueda más adelante aparecer persiguiéndolos después de la

victoria. Por otra parte, sin embargo, no deja de aparecer á primera vista cierta falta de decoro que Jehová se fatigue y se vea precisado á templar su sed con agua de torrentes; todo el contexto, sin embargo, parece indicarlo así, y en otros pasajes de la Escritura aparece también Jehová bajo formas antropopáticas.

De la exposición que acabamos de hacer del texto del Salmo no es difícil deducir el orden y enlace de sus ideas. Puede dividirse en tres partes: 1.ª Jehová constituye al *Señor*, Rey universal, asociándole consigo al imperio, y se encarga de hacerle reconocer y entrar en posesión de él, extendiendo su dominación desde Sión como centro (1.2). 2.ª Dase la razón de aquella elevación del Asociado; en él reside el principado, es decir, lo sumo de la autoridad, porque es el Unigénito de Jehová, engendrado antes de la aurora; es también Sacerdote sumo según el orden de Melquisedec, este doble altísimo carácter le da derecho á tomar asiento con Jehová en su trono (3.4). 3.ª Explicada la doble razón de haberle encumbrado á la participación de la soberanía del universo, continúa el Salmista exponiendo lo que había comenzado en el v. 2, es decir, la sumisión de los rebeldes (5-7).

La unidad de pensamiento que preside á la composición del Salmo es clara. Jehová asocia al Señor consigo, porque en ese personaje reside una dignidad altísima por ser Hijo de Jehová y haber sido constituído Sacerdote sumo. Jehová someterá á todos cuantos quisieren oponerse á la exaltación del Asociado (1).

La analogía con el Salmo 2.° es manifiesta: en ambos asocia Jehová al personaje celebrado en el Salmo y le hace participante de su dignidad de Rey, siendo uno el imperio de uno y otro; en ambos halla oposición esta elevación del Elegido de Jehová; en ambos expresa Jehová mismo su resolución de

---

(1) Contra Hupfeld. Pretende este escritor que el Salmo carece de unidad; desde el v. 4 el poeta se pierde, según él, en una serie de conceptos obscuros y sin fin determinado.

constituirle Rey del universo; en ambos se encarga él mismo de someter á los rebeldes y poner al Rey en posesión de su reino; en ambos se expresa la ejecución inexorable de este designio. La única diferencia está en que el Salmo 109 añade al título de Rey el de Sacerdote; pero tratándose de un Rey no temporal, sino espiritual y que busca el bien espiritual del género humano, nada más á propósito que el carácter de Sacerdote para interceder ante Jehová por el mundo; los dos caracteres se completan recíprocamente.

§ III. Interpretación real.

A.— *Interpretación racionalista.*

La interpretación racionalista comprende dos puntos: uno negativo en que todos los adversarios convienen, á saber, que el Asociado no es Jesucristo. El segundo, positivo, en el que las opiniones son varias.

Los fundamentos de la primera parte son los siguientes: 1.° El asiento á la derecha de Jehová de que habla nuestro Salmo no puede ser el de Jesucristo á la derecha del Padre en los cielos; pues éste va vinculado á su resurrección y ascensión; y ni una ni otra pudo rastrear nadie en el Antiguo Testamento. 2.° El sumo sacerdocio de Jesucristo, ó su oficio de reconciliador, cuales se exponen en la Epístola á los hebreos, contrapuestos al sacerdocio mosaico é incluyendo la abolición de la ley mosaica, caen muy por encima del punto de vista y círculo de ideas del Antiguo Testamento; y sobre todo son demasiado extraños al concepto del Mesías, para que tal pensamiento pudiera caer en un poeta ó Profeta de la ley antigua. No era desconocida á los Profetas la idea de una abolición futura de la ley mosaica, ni la de que el oficio de Profeta y Sacerdote había de extenderse á todo el pueblo mediante la efusión del Espíritu Santo, desapareciendo la separación entre los legos y la jerarquía que establecía la ley; pero estas ideas son

muy diversas y aun opuestas á la del oficio de Reconciliador ó Sacerdote en Cristo; pues esta idea, lejos de extender la prerrogativa sacerdotal más allá de los levitas como en el rito mosaico, por el contrario, la restringe todavía más, limitándola á un solo hombre. Igualmente eran opuestas aquellas ideas á las de un nuevo pacto con nuevo sacrificio, que hubiera de conservarse perpetuamente, mediante la intercesión de Cristo en el cielo. De estos oficios de Jesucristo no se halla ni puede esperarse vestigio alguno en el Antiguo Testamento, porque sólo representan un desarrollo de la idea mesiánica muy superior á la que ofrecen los libros de los Profetas, y que es exclusivo del Nuevo Testamento. Tales doctrinas no pueden buscarse en expresiones brevísimas, donde ningún oyente ó lector del Antiguo Testamento era capaz de descubrirlas ó adivinarlas. 3.° Entre el Mesías cristiano y el Rey que en nuestro Salmo *pisotea las cabezas y llena de cadáveres la tierra*, hay una distancia inmensa. 4.° Aunque es verdad que en el Evangelio al lado de la bondad y amor de Jesús vemos su carácter de Juez del universo que ha de castigar á los rebeldes y obstinados; no debe olvidarse que en el Antiguo Testamento, todos esos pasajes, más que la justicia sobre los malos, tratan de manifestar el poder de Jehová y del Asociado para vengarse de sus enemigos ó someter á los gentiles al imperio temporal de la teocracia; mientras que Jesucristo estableció su reino, no en calidad de imperio temporal, sino de celestial é invisible. 5.° La explicación mesiánica de nuestro Salmo es inadmisible aun cuando se considere al Mesías bajo el concepto carnal y judaico; porque no se predice un Rey futuro, sino que se habla de un Rey presente; y las enunciaciones que el Salmo expresa de ese Rey, no van, sobre todo en un poeta, más allá de lo que permite la idea del reino teocrático (1).

Segunda parte.— Supuesta la imposibilidad de que el héroe sea el Mesías, es preciso buscar en la historia ó en las ideas

---

(1) Hupfeld-Riehm., t. IV, p. 189, 190.

del pueblo hebreo un personaje real ó ideal, á quien convengan los caracteres con que es descrito el héroe del Salmo.

Según Herder, ese personaje es David, el cual, habiendo fijado su residencia regia en Jerusalén y hecho trasladar el Arca á Sión, quedaba constituído como Rey teocrático al lado de Jehová, *estaba sentado á su diestra*, compartiendo con él el imperio. Jehová, su protector, se encargó (2 Reg. 7, 9-11; Salmo 88, 23-28) de someter al imperio de su protegido los reyes vecinos. Por razón de su proximidad al Santuario, puede David ser llamado también sacerdote; y por reunir en sí el doble carácter de sacerdote y Rey, precisamente en la ciudad misma donde había reinado en otro tiempo Melquisedec, adornado igualmente de la misma doble prerrogativa, es llamado sacerdote, *según el orden de Melquisedec.*

Otros refieren el Salmo á Salomón, interpretando la voz כֹּהֵן del verso cuarto por *Príncipe*, y la expresión מַלְכִּי־צֶדֶק en sentido apelativo y equivalente á Rey justo, Rey de justicia.

Algunos pretenden que el héroe no es otro que Ozías. Este Rey pretendió (2 Paral. 26, 16 sigg.) reunir en sí el sacerdocio y el imperio; en esta empresa le ayudó un poeta de su época, el cual, para justificar al Rey en su pretensión, recurrió al ejemplo de Melquisedec, que en tiempos antiguos había reunido en sí las dos dignidades. Esta apología está expresada en nuestro Salmo.

No falta quien quiera ver en el personaje del Salmo á Ezequías; y esta opinión corría ya en el siglo II y III entre los judíos, como lo afirman San Justino y Tertuliano (1).

Hupfeld, atendiendo á que la idea que el Salmo desarrolla es la del reino teocrático en su expresión más elevada, cree que fué escrito cuando todavía estaba floreciente el reino, y que el autor se propuso describir el tipo del Rey teocrático en

---

(1) Just., Diál. n. 83: «¿Quién no ha de confesar *que Ezequías* no es sacerdote perpetuo, según el orden de Melquisedec?» Tertuliano contra Marc., 5, 9.

su ideal más perfecto. Tomando por base la noción del Rey teocrático cual la concebían los judíos en los buenos tiempos de la monarquía, es decir, de un Rey elegido por Jehová, representante del mismo, objeto de su protección y predilección especialísima, eleva estos atributos hasta la universalidad en la dominación y hasta la consagración sacerdotal. Si el pueblo todo poseía ese carácter sagrado (Éxodo, 19, 6), con mucha más razón debía convenir al Rey teocrático, sobre todo teniendo en cuenta que los Reyes son en los tiempos primitivos los representantes y medianeros de sus pueblos ante Dios. El Profeta encontró en Melquisedec, Rey antiguo de Jerusalén, la expresión típica de ese doble carácter, y por eso llama al Rey teocrático sacerdote según el orden de Melquisedec, es decir, á la manera que lo fué Melquisedec, *sacerdote* y *Rey* (1).

B.—*Interpretación católica.*

Comprende tres puntos: 1.° El personaje descrito en el Salmo bajo el doble carácter de Rey-sacerdote, no es un personaje ideal, sino real é histórico. 2.° Los caracteres que el Salmo le atribuye no pueden convenir á personaje ninguno histórico entre los asignados por el racionalismo. 3.° Convienen exclusiva y exactamente á Jesucristo, y por tanto, el Salmo es un rigoroso vaticinio.

1.° El personaje del Salmo es real é histórico; y sus caracteres no convienen á los personajes propuestos por el racionalismo.

Ambos puntos se demuestran de un modo análogo al que empleamos al tratar del Salmo 2.°, pues á excepción del carácter sacerdotal que nuestro Salmo añade, por lo demás el per-

---

(1) Hupfeld-Riehm., Die Psalm. 4, 192 sigg.

sonaje aparece con los mismos caracteres que en aquel Salmo, y por consiguiente, es idéntico con él. Si, pues, allí no se trata de un personaje ideal, sino concreto, bien determinado y que, según la opinión del pueblo hebreo, había de tener existencia histórica, eso mismo debe decirse del nuestro.

Igualmente los caracteres de Rey universal y de filiación divina tampoco pueden convenir á ninguno de los personajes que enumera el racionalismo, ni á otro alguno que pudiera señalarse, á excepción del Mesías.

En nuestro Salmo se añaden dos caracteres que todavía convienen menos, si cabe, á personaje alguno de los enumerados: el de *sacerdote perpetuo* y el de *Señor*. Ni David, ni Salomón, ni Ozías, ni Ezequías fueron sacerdotes, mucho menos *perpetuos;* los Macabeos fueron sacerdotes, pero no lo fueron según el orden de Melquisedec, sino según el de Aarón. Tampoco fueron *Señores* en el sentido sumo y antonomástico que esta denominación reviste en nuestro Salmo. Decir con Hupfeld que la denominación de sacerdote se toma en sentido *metafórico*, es, no sólo arbitrario é infundado, sino abiertamente contrario á la letra del texto. La partícula determinativa: *según el orden de Melquisedec*, expresa manifiestamente el carácter propiamente sacerdotal del Asociado; pues el sacerdocio de Melquisedec fué sacerdocio en el sentido rigoroso de la palabra, como expresamente lo declara el Génesis, ya distinguiendo en Melquisedec el carácter de sacerdote del de Rey, lo cual no hiciera si el primero estaba contenido en el segundo, ya atribuyéndole las funciones sagradas y sacerdotales de bendecir á Abrahán y recibir el diezmo del botín.

2.º Los caracteres del personaje celebrado en el Salmo se hallan en Jesucristo, y el Salmo, por lo tanto es un rigoroso vaticinio.

Los caracteres de Jesucristo hemos de buscarlos en el Nuevo Testamento, pues él es el que nos describe la persona del Señor con las notas características que le corresponden como

Mesías y Legado extraordinario de Jehová. Respecto de los caracteres de Rey universal asociado á Jehová y que extiende su imperio desde Sión, así como de su filiación divina, quedan expuestos al tratar del Salmo 2.° Falta examinar el de sacerdote. Los pasajes del Nuevo Testamento que expresan este carácter de Jesucristo, se lo atribuyen unos indirecta y otros directamente.

α) Indirectamente atribuyen á Jesucristo el carácter de sacerdote todos aquellos pasajes donde se dice que el personaje expresado en el Salmo 109 es el mismo Señor. Tales son San Mateo, 22, 42-45, donde el Salvador mismo aplica á su propia persona este Salmo. Aunque Jesús no expresa de un modo explícito en ese diálogo su carácter de Sacerdote, se lo atribuye por lo mismo que afirma ser el personaje de que habla el Salmo. Igualmente San Pedro, en los Hechos de los Apóstoles, cap. 2, vv. 34 y 35, declara no ser otro que el mismo Cristo el personaje celebrado en el Salmo. Lo propio hace también San Pablo en la Epístola á los hebreos, 1, 13.

β) Pero vengamos á testimonios más explícitos y que más directamente tratan de los caracteres del sacerdocio de Jesucristo, de su perpetuidad y de su semejanza con Melquisedec. El carácter general de sacerdote en Jesucristo lo expresa San Pablo repetidas veces en sus Epístolas al decir que se ofreció en sacrificio y Hostia de propiciación por nosotros al Padre, por ejemplo, Efes. 5, 2.

Pero el libro clásico del Nuevo Testamento donde se expone de propósito el oficio de sacerdote que Cristo tuvo, es la Epístola á los hebreos. En ella explica San Pablo cada una de las partículas *sacerdote*, *sacerdote perpetuo*, *sacerdote según el orden de Melquisedec*, con las que predice nuestro Salmo este oficio del Mesías. Jesús fué *sacerdote*, porque ofreció el sacrificio de su cuerpo y sangre: véanse los pasajes de dicha Epístola 2, 17; 3, 1; 4, 14 y 15; 5, 5; 6, 19.20; 7, 27. *Sacerdote perpetuo*, 7, 3; 23, 24. *Sacerdote según el orden de Melquisedec*, 5, 6-11; 6, 20; 7, 1-24. En estos últimos pasajes explica San Pablo por qué Jesús es llamado sacerdote según el orden de

Melquisedec. Lo fué: 1.º Porque ni recibió ni transmitió por herencia el sacerdocio, sino que, constituído Pontífice por el Padre (Hebr. 5, 4.5), retiene esa dignidad perpetuamente (7, 24.25). 2.º Porque fué ó es en su orden el único sacerdote primario (7, 23.24). 3.º Porque su sacerdocio es de un orden superior al de Aarón, ya por razón de la mayor nobleza de la ley que fundó, ya por razón de su dignidad personal, pues era Hijo natural y Unigénito de Dios; ya por la víctima que ofreció; pues, á diferencia de las víctimas del sacerdocio de Aarón, que no alcanzan á borrar los pecados, la víctima inmolada por el Sumo Sacerdote Jesús borra los pecados de todo el mundo.

Con estos tres caracteres aparece en la Historia Sagrada el gran Sacerdote Melquisedec; pues se nos presenta sin que se nos diga palabra alguna acerca de su genealogía anterior ó posterior á su persona. Tampoco aparece en toda la Historia Sagrada otro sacerdote de sus condiciones. Finalmente es superior á Leví y Abrahán, pues bendice á este Patriarca y percibe de él el diezmo del botín, y en Abrahán bendice también y diezma á Leví. Estos tres caracteres que en la narración del Génesis expresan la perpetuidad, la imparticipabilidad y la superioridad sobre el sacerdocio de Aarón en Melquisedec pero sólo de un modo precisivo y negativo, en Jesucristo se hallan de un modo positivo.

Nota. No debe creerse que ni David ni San Pablo pretendan decir que Melquisedec no tuviera padre ni madre, ni tampoco que no recibiera el sacerdocio por herencia, ni que fuera precisamente su sacerdocio más noble que el de Aarón, ni finalmente que no haya podido haber otro Sacerdote Rey, semejante á Melquisedec; sino que *en la Historia de Moisés* aquel personaje *aparece* sin que se haga mención ni de sus progenitores y sucesores, ni de otro sacerdote del Dios verdadero que sea semejante á él y distinto del orden aarónico; finalmente, sólo pretenden significar que en el único rasgo que de él nos presenta la historia, esto es, en su función sacerdotal de bendecir á Abrahán y percibir décimas de él en un tiempo en que

todavía no había nacido Leví, sino que estaba representado en el mismo Abrahán, se nos presenta como superior á este Patriarca y por consiguiente á Leví y sus hijos, á la manera que el mismo Sumo Pontífice al recibir la absolución sacramental, aparece inferior á su confesor.

De modo que considerando en Melquisedec únicamente los rasgos que de él refiere la Historia, y haciendo abstracción de lo demás, ofrece un tipo bellísimo de esas mismas propiedades en Jesucristo; y esas propiedades consideró David y después San Pablo al comparar con él á Jesucristo.—Si el racionalismo objeta que la explanación del Sacerdocio de Cristo según se halla en la epístola á los hebreos no es más que una ficción ideada por su autor sobre la historia genesíaca acerca de Melquisedec, replicaremos que no es así; pues San Pablo no hace más que desenvolver la expresión del Salmo: *según la institución de Melquisedec;* y por consiguiente que la idea del Sacerdocio mesiánico conforme á Melquisedec data desde los tiempos de David. Además, Jesús repitió muchas veces que él se entregaba á la muerte como víctima expiatoria; y por consiguiente se atribuyó un Sacerdocio distinto del aarónico.

§ IV. Solución de los argumentos contrarios.

Pasemos á resolver los argumentos del racionalismo. Si en los Profetas del Antiguo Testamento no se reconoce la inspiración divina, es difícil ó mejor, imposible, explicar el conocimiento que tuvieron de los hechos relativos á la vida y misterios de Jesucristo. Pero, admitida su inspiración, no hay ninguna dificultad en explicarlo. La existencia empero, de la inspiración en los Profetas se demuestra por la comparación entre sus predicciones y los acontecimíentos del Nuevo Testamento. Como repetidas veces se ha dicho y se demostró al principio de este libro, la correspondencia entre los vaticinios del Antiguo Testamento y los acontecimientos del Nuevo no puede explicarse, sino admitiendo la revelación en los Profe-

tas. ¿Cómo pueden ser demasiado extraños al concepto del Mesías que ofrece el Antiguo Testamento los oficios de Jesús que el Nuevo nos propone, cuando vemos que entre el tenor de la letra del Antiguo y los hechos de la vida de Jesús existe la correspondencia admirable que en cada uno de los vaticinios hemos observado? El racionalismo, partiendo del falso supuesto de la imposibilidad de la profecía, supuesto que no puede demostrar y que se ve precisado á establecer como postulado gratuito, rechaza *a priori* la correspondencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El Catolicismo por el contrario, partiendo del hecho innegable de la correspondencia, y supuesto que nadie puede demostrar que la profecía envuelve repugnancia, antes al contrario, demostrada apodícticamente su posibilidad, concluye que las predicciones mesiánicas son otros tantos vaticinios. ¿De parte de quién está la lógica y el sentido común?

El desacuerdo entre los vaticinios del Antiguo Testamento que predicen la efusión del Espíritu Santo y los oficios de Redentor y Medianero de Jesús, es quimérico y se funda en una interpretación perversa de aquellos pasajes. Supónese que en virtud de aquella efusión, todo el pueblo ha de gozar de la prerrogativa del sacerdocio, lo cual es absurdo. San Pedro, que, dirigiéndose á los fieles en general, los llama *Sacerdocio regio* (1 Petri, 2, 5.9) es precisamente el que en los Hechos apostólicos interpreta el Salmo 109 de la Ascensión de Jesucristo y de su presencia ante el Padre, para ejercer allí el oficio sacerdotal de Mediador. Según eso, el Santo Apóstol no descubre la incompatibilidad que pretende Hupfeld entre los pasajes de Joel y de otros Profetas, donde se habla de la efusión del Espíritu Santo, y el Salmo que explicamos. Y en efecto, los pasajes citados al hablar de la difusión copiosa del Espíritu Santo, no dicen que mediante ella *todos* los fieles han de ser Profetas, ni mucho menos que *todos* han de ser sacerdotes, sino únicamente expresan la mayor afluencia de dones gratuitos de gracia en la Iglesia que en la Sinagoga. Pero esos dones no constituyen al agraciado en un grado jerárquico, como se ve por

las Epístolas de San Pablo. El sacerdocio fué siempre en la Iglesia desde los tiempos de los Apóstoles un oficio que se confiere sólo mediante la consagración episcopal. Véanse los Hechos 14, 22; y las Epístolas de San Pablo á Timoteo 2.ª, 1, 6; 1.ª, 5, 22; á Tito 1, 5.

Las expresiones donde se pinta á Jehová ó al Mesías pisoteando ó maltratando deben entenderse metafóricamente, como ya lo explicamos al tratar del Salmo 2.º Ni es verdad lo que añade Hupfeld, que aquellos pasajes tratan de expresar el *poder* de Jehová contra los rebeldes como enemigos políticos, y no su justicia; porque en realidad allí se trata de contumaces que contra derecho se oponen al establecimiento del Ungido, y por consiguiente merecen castigo. Ó también puede decirse que, como á su tiempo lo indicamos, más que la justicia en castigar rebeldes, pretende el Profeta significar la incontrastabilidad en superar obstáculos.

Aunque el Profeta habla muchas veces en pretérito, ese pretérito es *profético,* no cronológico y real. Tampoco es verdad que los atributos del Asociado no sean muy superiores á los de los Reyes teocráticos del Antiguo Testamento, sin excluir á los sucesores de David. Ni aun estos alcanzaron jamás, ni podían alcanzar, la prerrogativa de *Señor* en el sentido antonomástico y eminente que ese término tiene en el Salmo, como lo observó el mismo Jesucristo; ni la de Hijo, ni la de Rey universal y sacerdote perpetuo según la institución de Melquisedec.

A los argumentos para la segunda parte, hemos respondido en la demostración que precede.

CAPÍTULO IV.

RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO. SALMO 15.

§ I. Preliminares y autor del Salmo.

Si los acontecimientos principales de la vida de Jesucristo en sus tres períodos de infancia, ministerio ó predicación pú-

blica y Pasión, están predichos con tanta precisión en el Antiguo Testamento, es claro que no podía menos de estarlo el triunfo sobre todos sus enemigos, su Resurrección. De un modo indirecto hémosla visto significada en los dos principales vaticinios que predicen su Pasión, el cap. 53 de Isaías y el Salmo 21; pero en esos pasajes no se expresa con entera claridad, ni constituye el punto culminante de dichas secciones. El lugar clásico de esta predicción es el Salmo 15, y á él apelan los Apóstoles cuando en las primeras predicaciones á los judíos quieren dejar este punto fuera de duda. San Pedro en uno de sus primeros discursos (Hechos apostólicos 2, 25-31), y San Pablo en el razonamiento pronunciado en la Sinagoga de Antioquía (Hechos 13, 35), alegan este Salmo como testimonio incontestable del carácter mesiánico de Jesús, por identificarse con el personaje cuya resurrección se predice en aquel pasaje.

Autor del Salmo.—No tiene lugar en este Salmo la variedad de opiniones erróneas que en los precedentes hemos visto acerca de la época y del autor del mismo, y convienen sin dificultad los críticos modernos, ó al menos muchos de ellos, en que puede ser de la época de David, aunque respecto de la designación del personaje que es objeto del Salmo y de su argumento, están muy lejos de admitir la interpretación mesiánica y católica. Otros, sin embargo, no determinan la época de su origen, porque no ven en el personaje, objeto del Salmo, otra cosa que la personificación ideal de un Justo cualquiera que, colocado en ocasiones difíciles, persevera fiel en su adhesión á Dios.

§ II. Interpretación verbal.

El argumento expuesto sumariamente es el siguiente: Divídese el Salmo en dos partes: en la primera (1-4) el Justo suplica á Jehová le guarde con su providencia; pues en él tiene puesta toda su confianza. En la segunda (5-11), después de inculcar el pensamiento que propuso al principio como fundamento

de su confianza, pasa á dar las gracias á Jehová por la resolución que le inspiró de escogerle por protector, y, considerándole presente y á su lado para ayudarle en los trances difíciles, confía que le sacará con felicidad de muerte á vida (6-11).

V. 1. «Conserva me Domine; quoniam speravi in te: dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.» El segundo hemistiquio es una ulterior declaración del primero, y expresa la razón de la confianza que el Justo ha depositado en Jehová. La conservación que el Justo pide, no es sólo la preservación de la ruina, sino una guarda constante y solícita, como se ve por el v. 8; aunque es verdad que se manifiesta principalmente en preservar al Justo de la corrupción del sepulcro. La última partícula: «Quoniam bonorum meorum non eges», en hebreo es: טוֹבָתִי בַּל עָלֶיךָ «mi bien de ningún modo sobre ti», frase que no deja de ofrecer dificultad. Sin embargo, la substancia de la sentencia debe ser la que expresaron los alejandrinos, á saber: que de los bienes del hombre ningún provecho ó acrecentamiento puede resultar á Dios; *los bienes mios no* (redundan) *sobre* ti, ó en provecho tuyo (hebreo); pues el segundo hemistiquio trata de explicar por qué el Justo se abandona totalmente en las manos de Jehová, como en su Dios de quien lo espera todo. Decir que á Dios no le puede resultar provecho de fuera, equivale á decir que lo posee todo, y que por consiguiente, cuanto bien posee ó puede poseer el Justo, le viene todo de Jehová.

V. 2. «Sanctis qui sunt in terra ejus; mirificavit omnes voluntates meas in eis.» Según el texto griego de los 70: «Omnes voluntates *suas* (αυτοῦ) in eis»: y esta lectura es más conforme al contexto. Sanctis לִקְדוֹשִׁים = á los Santos, por lo que hace á los Santos, ל = *respecto de, con respecto á*. El sentido es, según eso: respecto de los Santos que se hallan en la tierra, el Señor ha engrandecido en ellos todas sus voluntades ó todos sus propósitos; el *suas* y *sus* se refiere á Jehová, pues el griego, según vimos, lee αυτοῦ. Este es el sentido verbal genuino y claro del verso según se halla en los 70. El texto masorético dice así: לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה וְאַדִּירֵי כָּל־חֶפְצִי בָם á los San-

tos que (están) en la tierra (y), nobles; toda mi propensión en ellos»; es decir, respecto de Jehová he dicho que él es mi Dios de quien lo espero todo; por lo que toca á los Santos que se hallan en la tierra, tengo puesto en ellos todo mi afecto. Pero esta lectura tiene muchas dificultades: 1.ª, אַדִּירֵי se halla en estado de régimen, y sin embargo no va acompañado de otro nombre con quien pueda enlazarse; 2.ª, sea cual fuere la significación que se dé á קְדוֹשִׁים, no se ve cómo esta sentencia pueda enlazarse con la precedente. Los intérpretes protestantes y racionalistas, que todo lo pretenden sacar del texto masorético, acuden á mil explicaciones para declarar el sentido gramatical y lógico de la sentencia, pero recurriendo á excepciones ó construcciones peregrinas para lo primero, y supliendo ideas extrañas al texto para lo segundo. Como por una parte la diferencia entre los alejandrinos y el hebreo consiste únicamente en los puntos y algún ápice insignificante en los consonantes, en cuyo caso, ceteris paribus, la sana crítica manda preferir el texto más próximo al origen; y por otra la lectura de los 70 ofrece un sentido claro en sí y en armonía con el contexto, no titubeamos en seguir la lectura alejandrina.

Para conciliar con ella el texto masorético, basta cambiar la *vau* en *iod* delante de la voz אַדִּירֵי, cambiar el sufijo de primera en sufijo de tercera persona en el substantivo חֵפֶץ y eliminar ó separar la *iod* del fin de la misma voz, de manera que el segundo hemistiquio sea וַיַּאְדִּיר כָּל־חֶפְצוֹ בָם, ó וַיַּאְדִּיר י (הוָֹה) כָּל־חֶפְצוֹ בָם, escribiendo en abreviatura el nombre יְהוָֹה. ¿Cuál es el enlace con el contexto restante? Agelli retiene la lectura חֶפְצִי del texto masorético, une el verbo וַיַּאְדִּיר con lo que precede, y, haciendo pausa en ese verbo, forma con las palabras siguientes una nueva oración de este modo: «Engrandeció á los Santos que están en la tierra; todo mi afecto (está puesto) en ellos.» La voz קְדוֹשִׁים la entiende de los Ángeles, porque este significado suele tener esa voz (Job., 5, 1; Dan., 5, 13). El Justo establece oposición entre Jehová y los Ángeles á quienes confió el gobierno de las diversas regiones (Deut. 32,

8; Salm. 89; Dan. 10, 13, 20, 21). A Jehová adora como á único Dios; á los Ángeles engrandecidos por él en la tierra, profesa grande estimación, pero no suma como á Jehová.

Pero esta explicación no satisface; porque si el Justo pone toda su esperanza en Jehová, si á él sólo adora, no se ve cómo puede poner toda su afición en los Ángeles, ministros suyos, ni menos aparece cómo para expresar el grado inferior de estima en que tiene á los Ángeles se sirve de aquella frase. Mucho mejor es leer con los 70 חֶפְצוֹ = *voluntatem, propensionem suam* (Jehovæ), dando á la sentencia este sentido: Respecto de los Santos que están en la tierra hizo maravillosas sus voluntades; ó ejecutó maravillas en ellos. Los Santos son los varones llenos de Dios que habitan en la tierra (1).

V. 4. «Multiplicatæ sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt. Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus, nec memor ero nominum eorum per labia mea.» Hánse multiplicado sus penalidades (ó sus simulacros); después (ó en consecuencia) se han precipitado. No frecuentaré las reuniones de aquellos que son sanguinarios ni haré memoria de sus nombres por mís labios. El texto masorético es como sigue:
יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם אַחֵר מָהָרוּ בַּל אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם וּבַל אֶשָּׂא אֶת־שְׁמוֹתָם עַל־שְׂפָתָי

Dividiendo el verso en cuatro miembros: multiplicatæ sunt infirmitates eorum; —postea acceleraverunt.— Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus. — Nec memor ero nominum eorum per labia mea, Agelli concilia ambos textos dando á las voces infirmitates, ασθεναι, el significado de ***idola***, simulacros, que es uno de los que tiene en efecto la voz hebrea עַצֶּבֶת; pues además de dolor ó *penalidad*, significa

(1) **Hupfeld: Dije á Jehová: tú eres mi Dios; mi dicha no se halla fuera de ti entre los Santos que viven en la tierra y los nobles en quienes tengo todo mi deleite. Pero, si la dicha del Justo no se halla entre los Santos y nobles de la tierra, ¿cómo tiene puesto en ellos todo su deleite?**

también simulacro. Los dos primeros miembros tienen, según Agelli, este sentido: Multiplicáronse sus simulacros (los de los espíritus ó Ángeles, pues no hay otro sujeto á quien pueda referirse el sufijo *am* en עַצְּבוֹתָם); después אַחַר, es decir, consiguientemente á esa multiplicación, se precipitaron (las muchedumbres á darles culto). El enlace con la sentencia precedente es: Después que el Justo ha dicho que él no reconoce otro Dios que á Jehová, y que á los espíritus ó Ángeles los venera, sí, pero no como á divinidades, continúa describiendo la idolatría que le rodea; los hombres han fabricado simulacros de los espíritus teniéndolos por deidades y han corrido á adorarlos. Fúndase Agelli para esta interpretación en que todo el contexto la exige: ha precedido la comparación entre Jehová y los Ángeles diciendo el Justo que él tiene por Dios á sólo Jehová, no á los espíritus, lo que tácitamente da á entender que otros muchos los tienen por tales, y así nada más obvio que pasar á describir ese proceder de los hombres. Por otra parte, la voz hebrea עַצֶּבֶת tiene el significado de simulacro; el verbo מַהֵר apresurarse, ó correr presuroso, se aplica en el Deuteronomio (9.16) al tropel y precipitación con que el pueblo israelita se lanzó á adorar el becerro de oro en el desierto (1).

Los dos miembros restantes los entiende Agelli de este modo: No frecuentaré las reuniones de ellos (de los espíritus, es decir, donde se adora á los espíritus), ni invocaré sus nombres con mis labios (para confesar su divinidad). Los alejandrinos, en lugar del verbo נָסַךְ (fudit) y su derivado נֶסֶךְ (libación), que se leen en el texto masorético, leyeron invertidas las letras כָּנַס y כֶּנֶס = reunir y reunión (2).

Esta explicación de Agelli no puede negarse que es inge-

---

(1) סַרְתֶּם מַהֵר Os apartaréis corriendo (del camino mandado por Jehová) מַהֵר es infinitivo de pihel.

(2) Agelli: Coment. sobre el Salmo 21.

niosa, pero en varios puntos hace violencia al texto. 1.° Da á la voz עַצְּבֹת significado secundario, dejando el principal. 2.° No se ve cómo se cambia el sujeto en la segunda oración al pasar del primer miembro al segundo, siendo así que el texto en su sentido obvio hace idénticos á ambos por lo mismo que no expresa el sujeto de מָהָרוּ. 3.° No se explica cómo en un mismo contexto, expresa el Salmista por una parte tanto afecto á los espíritus, y por otra tanta aversión. Además; el conjunto de los versos 2-4 presenta en la interpretación de Agelli un todo inverosímil, pues, ó supone que los idólatras rinden adoración á los Ángeles buenos, ó pasa sin fundamento de los Ángeles buenos á los malos. Por eso nosotros, supuesta la interpretación que dimos al verso precedente, interpretamos el cuarto y lo enlazamos con el anterior de este modo: Respecto de los Santos que están en la tierra, Jehová ensalzó sus voluntades en ellos (llevó á cabo por su medio designios altísimos). Multiplicáronse sus dolores ó trabajos; pero después corrieron presurosos; es decir: Aunque algún tiempo fueron oprimidos de trabajos, pero, después, con el favor de Jehová, se levantaron para seguir con vigor gloriosa carrera. Hasta aquí se trata de los Santos favorecidos por Jehová y en quienes cumple altos designios.

Pasando al tercer miembro, admitida la interpretación propuesta de los dos precedentes, es imposible que el sufijo *am*, *eorum* del tercero se refiera á los Santos. Para enlazar, pues, este miembro con los precedentes, es preciso suplir un relativo entre נִסְכֵּיהֶם y דָּם haciendo este sentido: No libaré las libaciones, ó no me reuniré en las reuniones (נֶסֶךְ ó נֵכֶם de aquellos *que son* de sangre, es decir, sanguinarios) (1). La primera lectura, que es la masorética, trataría de libaciones idolátricas, lo que supone que en los miembros precedentes se ha hablado de simulacros: la segunda, que es la alejandrina y la Vulgata,

(1) Esta construcción es muy común en la lengua hebrea, sobre todo en poesía; y en nuestro pasaje la admite Hupfeld.

puede muy bien referirse á otras reuniones. El miembro siguiente: «nec memor ero...», es claro. El enlace de los vv. 3.° y 4.° con el 2.°, consiste en proponer, como ejemplo de la protección de Jehová, lo acaecido con los Santos. Jehová dió en ellos cumplimiento á altos designios. Padecieron, sí, graves tribulaciones y angustias; pero con el auxilio de Jehová fueron libres de ellas, y, recreados, corrieron presurosos, dando cima á los propósitos de Dios. Con ocasión de los Santos y de sus tribulaciones, pasa el Justo á hablar de los perseguidores que les ocasionaron aquellos trabajos. No frecuentaré, dice, las reuniones de hombres sanguinarios, ni haré memoria de sus nombres con mis labios; en señal de detestación de su maldad.

V. 5. «Dominus pars hereditatis meæ et calicis mei; tu es qui restitues hereditatem meam mihi.» El primer hemistiquio es claro. En el segundo, el texto hebreo dice: אַתָּה תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי: = «tú (eres) el que tienes cogida mi suerte ó herencia». תּוֹמִיךְ es participio, pues no hay otra explicación aceptable. El verbo תָּמַךְ es propiamente, tener con la mano. La persona á quien el Salmista se dirige es Jehová, y á él va dirigido el verso en sus dos miembros. El primero no es una oración completa, sino una exclamación: «¡Oh Jehová, porción de mi herencia y de mi cáliz! Tú tienes cogida en tu mano mi suerte.» Por cáliz se entiende la fortuna ó suerte. El Justo dice á Jehová que en sus manos pone toda su ventura, porque á él ha escogido por herencia. Este verso, más bien que con lo que precede, se enlaza con lo que sigue como introducción. Va á hablar el Justo de la principal tribulación de que pide y confía ser librado, es decir, de su muerte; por eso inculca con más empeño el pensamiento que al principio propuso como fundamento de su confianza, á saber; que Jehová es su Dios, de quien todo lo espera. De nuevo, pues, protesta, que Jehová es su herencia; que en él ha colocado toda su esperanza; que de él ha fiado su fortuna toda.

V. 6. «Funes ceciderunt mihi in præclaris; etenim hereditas mea præclara est mihi.» El hebreo: «Los cordeles me toca-

ron en delicias,» es decir en paraje delicioso: «en verdad que mi herencia fué espléndida sobre mí ó para mí.» Los cordeles son el instrumento con que los hebreos medían los campos; y como la división de la tierra de Canaán se había hecho por suertes (Josué, 18), quedó en proverbio la frase de que los cordeles habían caído á uno en buen ó mal paraje, para significar que había tenido suerte feliz ó desgraciada. El Justo, pues, se felicita de su buena dicha, de haber escogido á Jehová por su herencia, y colocado en él su porvenir.

El segundo miembro no da la razón del primero; sino que es una ratificación de la sentencia en él expresada: á fe que... אַף á fe, por cierto. Pero no está mal traducido en la Vulgata por *etenim*; porque esta voz equivale aquí á *equidem*, *enimvero*, como frecuentemente en la Ítala, de la que se derivó nuestro Salterio.

V. 7. «Benedicam Dominum qui tribuit mihi intellectum, insuper et usque ad noctem increpuerunt me renes mei.» Bendeciré al Señor que me aconsejó,» que me dió consejo, יְעָצָנִי «aun de noche me amonestaron mis riñones», es decir, mi afecto intimo me exhortaba (á la misma acción de gracias). En el primer hemistiquio da gracias á Jehová por haberle inspirado la acertada resolución, de que habló arriba, de escogerle á él por herencia. En el segundo dice que en el silencio de la noche su afecto interior le estimula á mostrar el mismo agradecimiento. La contraposición de la noche como tiempo especial, no expresado antes, indica cuál es el pensamiento: día y noche, en todo tiempo mostraré mi gratitud por la inspiración de Jehová.

V. 8. Pasa ya exponer su firme confianza en la protección de Dios en la tribulación más dura que ha de padecer. «Providebam Deum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi ne commovear.» Providebam = prospiciebam, miraba delante á mi lado á Jehová constantemente, porque está á mi derecha para que no sea yo turbado. Esta presencia á la derecha es para defensa y guía.

V. 9. «Propter hoc lætatum est cor meum, et exultavit

lingua mea insuper et caro mea requiescet in spe.» Propter hoc = לָכֵן. No se refiere á lo que precede, sino á lo que sigue en el verso inmediato; porque entre las expresiones de gozo está la de que su carne reposará en paz, y es claro, como veremos, que la causa inmediata de su reposo es lo que sigue. Expresa el Justo su satisfacción y gozo por tres señales: Alegróse mi corazón, dió saltos de júbilo mi alma, mi carne descansará tranquila. כָבוֹד es el alma. En el lenguaje poético de los hebreos el alma es llamada כָבוֹד (gloria), porque es lo más precioso que tiene el hombre. Otras veces la llaman también *la única*. Los alejandrinos traducen la voz unas veces por δοξα, otras por γλωσσα. En el tercer miembro, בָשָׂר no es el cuerpo con el alma, es decir, todo el hombre, sino sola la carne sin el alma, como se ve por todo el contexto; pues dándose la razón de esa sentencia, se dice que descansará *la carne* en paz «porque Jehová no dejará abandonada al báratro *el alma* del Justo». En este contexto se contraponen *carne* y *alma*, y se añade que ésta no será abandonada en el *báratro*, es decir, en el lugar propio de las almas separadas de sus cuerpos.

V. 10. «Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.» «Porque no dejarás mi alma abandonada al infierno» ó báratro, «no consentirás que tu consagrado vea la corrupción.» שְׁאוֹל = infernus, es la mansión subterránea y espaciosa á donde descendían las almas todas de los difuntos. No es el sepulcro: éste en hebreo se llama קֶבֶר. De esta voz y de las restantes hablaremos en la interpretación real, porque nos parece lugar más á propósito. Bastará decir aquí que el v. 10 expresa la firme convicción del Justo de que, mediante la acción protectora de Jehová, ha de resucitar de muerte á vida.

V. 11. «Notas mihi fecisti vias vitæ, adimplebis me lætitia cum vultu tuo: delectationes in dextera tua usque in finem.» Hebreo: «¡Hicísteme conocer el camino de la vida; hartura de gozos en tu presencia; delicias en tu derecha perennemente!»

En el versículo anterior había dicho que Jehová no consen-

tirá que su alma y su cuerpo siguieran la suerte común; aquí completa el pensamiento contraponiendo la dicha extraordinaria que le cabrá en lugar de la corrupción. Volverá á la vida y gozará delicias sin fin á la diestra de Jehová.

La interpretación verbal es, según lo expuesto, la siguiente: Todo el Salmo forma una oración continuada, en la que el Justo implora, en primer lugar, el auxilio de Jehová, suplicándole le conserve incólume en sus ocasiones de angustia, y expresa luego la firme confianza de alcanzar ese auxilio, sobre todo en la tribulación más grande que ha de arrostrar, la muerte y el sepulcro. Empieza por invocar en general la protección de Jehová, alegando por razón su esperanza en Él como en su Dios (1-2). Para excitarse á la confianza pasa luego á exponer las maravillas obradas por el auxilio de Jehová en los Santos. Aunque algún tiempo padecieron angustias, la mano de Dios los levantó y recorrieron presurosos su carrera, llenando los designios de Jehová: lo mismo puede hacer con él, dándole el triunfo después de grandes tribulaciones. Las angustias y tribulaciones de los Santos traen al Justo á la memoria los perseguidores que se las ocasionaron, y expresa su detestación hacia ellos, protestando que no frecuentará sus reuniones, ni les tomará en boca (3-4). Pasando ya á la segunda parte, para abrir camino al argumento principal del Salmo, que es su triunfo de la muerte y del sepulcro, empieza renovando su protesta de que Jehová es su Dios, que á Él ha escogido por herencia, y que en sus manos ha colocado su fortuna toda, congratulándose de esta elección (5-7). Finalmente, después de exponer cómo Jehová está constantemente á su lado para defenderle, concluye por manifestar la seguridad de salir triunfante del Orco y del sepulcro, porque ni su alma será detenida en el infierno (en el lugar destinado á las almas separadas), ni su cuerpo sufrirá corrupción, sino que, resucitado, subirá á gozar delicias inefables y perpetuas á la diestra de Jehová.

§ III. Interpretación real.

A.—*Interpretación racionalista.*

Abraza dos puntos: 1.° El Justo celebrado por el Salmo no es Jesucristo. 2.° Es, ó David, ó el poeta, cualquiera que éste sea; ó en general un justo que, viéndose en un grave peligro de muerte, pide con gran confianza á Jehová le libre de caer en él; ó mejor, expresa la esperanza cierta de alcanzar su deseo.

La primera parte se demuestra con los argumentos siguientes: 1.° Aunque la idea de la resurrección del Mesías no es desconocida á los judíos de la última época de la Sinagoga, no puede en manera alguna convenir á un poeta de tiempos anteriores, como el autor de nuestro Salmo. 2.° Es psicológicamente inexplicable que un poeta pudiera expresar sentimientos y esperanzas esencialmente personales en nombre de un personaje extraño, sobre todo posterior á él en tantos siglos. 3.° La sentencia del v. 4: *multiplican sus propias amarguras los que se crean un Dios diverso del verdadero; yo no libaré sus libaciones de sangre, ni tomaré sus nombres en mis labios*, no puede en manera alguna aplicarse á Cristo. 4.° Aunque los Apóstoles aplican el Salmo á Jesucristo, no hay obligación de seguirles en este punto, pues se trata de cuestiones puramente críticas. 5.° La interpretación mesiánica explica el pasaje de la resurrección de Cristo y de la preservación de corrupción en su cuerpo, suponiendo falsamente que las voces בָּשָׂר en el v. 9 y נֶפֶשׁ en el 10 significan un solo elemento del compuesto humano, siendo así que significa cada una de ellas el hombre todo; igualmente supone que שחת es *corruptio*, cuando en realidad tiene el significado de sepulcro; pues no existe en la lengua hebrea otro sustantivo compuesto de esas consonantes què el nombre שַׁחַת, *fosa*, *sepulcro*, derivado de

שוחת (1). El Justo descrito en el Salmo padece los golpes de la fortuna adversa, lo cual es ajeno de la idea del Mesías.

La segnnda parte no tiene otro fundamento que éste: supuesta la imposibilidad de la interpretación mesiánica, y que en los últimos versos se trata de la preservación de un peligro grave, y de ningún modo de la restitución de muerte á vida, basta buscar en la historia algún personaje al cual convenga la circunstancia de haberse hallado en un trance de este género. La mayor parte de los intérpretes racionalistas la encuentran en el mismo David, el cual en diferentes épocas de su vida se vió en graves peligros, ya por las persecuciones de Saúl, ya por la rebelión de Absalón, ya por las muchas guerras que hubo de sostener durante su largo reinado. Hitzig pretende descubrir en la historia del incendio de Siceleg por los Amalecitas (1 Reg. 30), todas las circunstancias que enumera nuestro Salmo: la sentencia del v. 3 en las palabras con que acompaña David los presentes que envía á los ancianos de Judá (1 Reg. 30, 26): en la del v. 5, ve la satisfacción del Rey por la recuperación de la presa y el agradecimiento por la protección de Jehová prometida en el v. 8, por contraposición á los idólatras que no tienen tal Dios que así pueda ayudarlos: en el v. 9 el descanso que le fué dado tomar después de tantas fatigas, etc.

Según Hupfeld el Salmo no se refiere á personaje histórico determinado, sino que es una descripción de la seguridad con que descansa en la protección divina el Justo que se ha entregado todo á Jehová. No hay fundamento alguno en el argumento del Salmo para concluir que se trata de un hecho histórico.

---

(1) Delitzsch y Rosenm. sobre este Salmo; Röediger-Gesen. Thes., p. 1378; Fürst, p. 1114. Hupfeld no se atreve á asegurar que no existe esa voz; se contenta con decir que no puede demostrarse que exista, y confiesa que todas las versiones antiguas trasladan *corrupción*.

B.—*Interpretación católica.*

Comprende tres puntos: 1.° El Salmo trata de personaje y hechos determinados y concretos. 2.° Ese personaje no es David ni otro alguno de los que en la Historia del Antiguo Testamento pudieran asignarse. 3.° El personaje no es otro que Jesucristo, y el Salmo es un rigoroso vaticinio.

1.° El Salmo trata de personaje y hechos determinados y concretos.

1.° Todos los elementos, por donde se ha de juzgar sobre la índole del personaje de que se trata, conducen á la conclusión de que el personaje es concreto y determinado; y ningún indicio se descubre en el examen de dichos elementos por donde pueda sospecharse con fundamento que se trata de un personaje ideal. En efecto, las enunciaciones todas del Salmo contienen aserciones concretas y determinadas, y el hecho principal que resalta en toda la descripción, que es la resurrección del Héroe, aunque portentoso, tiene su ejemplar en la historia.

2.° Más todavía: por lo mismo que el hecho es tan extraordinariamente portentoso, cae fuera de la ficción poética; pues ésta tiene por base la verosimilitud fundada en la analogía que, ó en el conjunto del cuadro ó en sus elementos, ofrece la naturaleza á la concepción del poeta. Según eso, la descripción no puede tener otro fundamento que ó la noticia de un hecho real ó una hipérbole inmoderada: este segundo miembro es inaceptable por la razón apuntada.

3.° El único fundamento de Hupfeld y de los que en el Salmo no ven otra cosa que una descripción ideal, es que el personaje y el hecho culminante de que trata el Salmo no es Jesucristo, y su resurrección; pero esta suposición es falsa como luego veremos.

2.° Ese personaje no es David ni otro alguno de los que en la Historia del Antiguo Testamento pudieran asignarse.

Este punto se demuestra fácilmente. El fundamento del racionalismo para aplicar el Salmo á David ó á otros personajes del Antiguo Testamento es la doble suposición de que el Salmo no es mesiánico y de que los vv. 10 y 11 no se refieren á verdadera resurrección, sino á preservación de la muerte, pero ambas suposiciones son falsas. Es completamente cierto que los términos בָּשָׂר, שְׁאוֹל, נֶפֶשׁ, שַׁחַת, significan respectivamente, *el cuerpo* y no todo el compuesto; *el infierno* ó lugar de las almas separadas, y no el sepulcro; *el alma* y no todo el hombre; *corrupción* y no sepultura ó fosa, como se demuestra por el razonamiento siguiente. Respecto de la voz שְׁאוֹל, ni hay ni puede haber verdadera dificultad, porque el significado que le atribuímos es ciertamente el primario, si no ya el *único;* pues no hay pasaje alguno del Viejo Testamento donde ocurre esta voz, que no *pueda* explicarse según ese significado, y *la mayor parte* no pueden recibir interpretación razonable, sino mediante esa significación. Así lo reconocen los más distinguidos hebraizantes y lexicógrafos como Gesenius, Fürst, etc. Debe pues darse á la voz שְׁאוֹל el significado de *infierno*, lugar subterráneo. Admitido este sigificado de la voz שְׁאוֹל, todas las restantes deben tener los que respectivamente les hemos atribuído; porque si שְׁאוֹל es el lugar subterráneo á donde descienden las almas después de la muerte, en la sentencia: *No dejarás mi alma abandonada al Scheol*, donde se habla del Scheol como receptáculo del alma, la voz נֶפֶשׁ *alma* debe significar, no todo el hombre, sino el alma sola, pues el Scheol es el receptáculo no del hombre todo, sino de solas las almas separadas. Además la frase misma: no *abandonarás* mi alma al Orco, supone que el alma está ya en poder del Abismo: abandonar ó dejar abandonado supone posesión adquirida. Igualmente en el miembro siguiente: «Ni consentirás que tu

devoto vea la שחת»; si esta voz puede significar *corrupción*, ésta es la significación que debemos darle, y de ningún modo la de *sepulcro*, porque, dándole este segundo significado, el segundo hemistiquio expresaría algo contradictorio á la idea expresada en el primero; pues éste supone ya consumada la muerte. Ni puede objetarse el paralelismo fundadó en que, siendo el sujeto de la oración en el segundo hemistiquio *el devoto*, es decir, el hombre todo, y no sólo el cuerpo, no puede tratarse de la corrupción del cadáver ni puede נֶפֶשׁ en el primer hemistiquio significar otra cosa que el hombre completo: tal objeción es insubsistente; porque la causa de expresarse el sujeto del segundo hemistiquio por la voz חָסִיד, es decir, por el hombre completo y no por sola la carne, es porque de la carne, como elemento contradistinto del alma, ya se ha hablado en el v. 9: «mi *carne* descansará confiada,» y porque tampoco es necesario que el paralelismo sea tan rigoroso. Además es claro que la Sinagoga entendía la voz en el sentido de *corrupción*, pues San Pedro en su razonamiento (Hechos, 2, 25 sigg.) parte en su argumentación de esa interpretación como universalmente reconocida.

La explicación que acabamos de dar, además de desprenderse del examen rigoroso de la letra del texto, encuentra una brillante confirmación en *todas* las versiones antiguas, las cuales todas dan á las voces enumeradas los significados que les hemos asignado. Como, respecto de todas esas voces, á excepción de la última, la diferencia no está en la palabra, sino en el sentido, y éste depende del significado que se de á שחת, hé aquí la traslación que de esta voz dan las versiones. Los alejandrinos διαφθοραν; el Siro *chebóloh;* la paráfrasis caldea שְׁחִיתָא. La misma interpretación da la versión árabe. San Jerónimo: corruptionem. De las otras versiones antiguas (Aq. Teod. Sím.) no queda este pasaje.

3.° El Salmo conviene solo á Jesucristo.

El argumento fundamental contra el racionalismo es que el v. 10 y 11 expresan, el primero la resurrección del Justo y el segundo su vida gloriosa posterior, gozando de inefables delicias á la derecha de Jehová, caracteres que evidentemente sólo se verifican en Jesucristo.

La demostración es como sigue: 1.° Como hemos demostrado en el punto que precede, el v. 10 expresa, no la preservación de una muerte que está por venir, sino la restitución á la vida después de consumada la muerte del Justo. 2.° El v. 11, que es una ampliación ulterior de la sentencia contenida en el precedente, pues expresa el resultado ó consecuencias del beneficio significado en el anterior, demuestra en sus dos miembros que ese beneficio es la resurrección de muerte á vida. El primer miembro es: «Hicísteme conocido el camino de la vida.» Si en la sentencia que precede se tratara de sola preservación de una muerte futura, la frase no tendría sentido. La expresión: *hicisteme conocer ó mostrásteme el camino de la vida*, indica que el Justo está fuera de la región de la vida, y que para ir á ella necesita *conductor*: el que no la ha perdido, ni está fuera de su región, no necesita conductor que á ella le lleve: bástale *protector* que le conserve en ella.

Segundo miembro. «Hartura de regocijos en tu presencia: delicias á tu derecha perpetuamente.» Ni la hartura de regocijos en presencia de Jehová, es decir, en su compañía; ni las delicias perpetuas á su derecha, á su lado, pueden admitir otra interpretación razonable, sino de la vida bienaventurada y perpetua del Justo en los cielos en compañía de Jehová. Luego, si de la intervención de Jehová, que pide y espera el Justo, se ha de seguir como efecto propio é inmediato su exaltación á la bienaventuranza en compañía de Jehová, es imposible que sólo se trate de preservación de un peligro de muerte, pues esa preservación dejaría al Justo en este mundo y no le ele-

varía á la gloria. Trátase, pues, de un estado que supone como condición necesaria la muerte previa.

La interpretación que hemos dado al pasaje, deduciéndola del análisis filológico y crítico del texto, no es otra que la propuesta por el Apóstol San Pedro en los Hechos, 2, 24-31. La argumentación de San Pedro es la siguiente: David, en el pasaje del Salmo 15, desde el v. 8 al 11, habla de un personaje cuya alma, separada del cuerpo por la muerte, no es abandonada al infierno, como lo son las demás almas de los hombres (1), y cuyo cuerpo no ve, no experimenta corrupción. Este personaje ó es el mismo autor del Salmo, David, hablando en persona propia; ó es el Mesías en cuyo nombre habla por efecto de la revelación divina que ocupa el espíritu del Profeta, poniéndole delante la glorificación de su gran descendiente; otro tercero no puede ser, pues de hablar David en nombre ajeno, ese personaje tan alto, tan encumbrado por Jehová, no puede ser otro que el Mesías. Pero el personaje de que se trata no puede ser David mismo, pues hace siglos que su sepulcro está en medio de nosotros: sus contemporáneos vieron corromperse su cadáver y nosotros lo hemos recibido así de nuestros ascendientes que lo vieron (2). Luego David en esas palabras ve la gloria de su gran descendiente el Mesías; y puesto que hemos sido testigos de que en Jesús Nazareno se ha realizado la predicción, Jesús es el Mesías, y de él hablaba David en el Salmo.

---

(1) Téngase presente que el infierno ó Scheol no es precisamente el infierno de los condenados, sino el receptáculo común de todas las almas después de la muerte, antes del advenimiento de Jesucristo.

(2) Las palabras de San Pedro acerca del sepulcro de David y de su cadáver: sepulchrum ejus est apud nos, deben entenderse, no según el tenor externo y material únicamente, sino como enlazadas con la historia concreta del sepulcro del Santo Rey, conocida de todos. David había sido sepultado en su mausoleo regio, en el monte Sión. Entre los hebreos los cadáveres no eran sepultados encerrados en féretros, como entre nosotros, sino envueltos simplemente en lienzos; de modo que al enterrarse un nuevo cadáver de la familia en el mismo monumento, aparecían á la vista los cadáveres anteriores. Al ser sepultados, por consi-

Como es natural, todos los escritores eclesiásticos, que desde los primeros siglos de la Iglesia, han escrito sobre este Salmo, le atribuyen carácter mesiánico, y ven en él la predicción del triunfo de Jesucristo en su resurrección.

§ IV. Solución de las dificultades.

Falta únicamente responder á los argumentos del racionalismo. El primero se funda en la preocupación errónea de la imposibilidad de la profecía. No se trata de una idea que el poeta hubiera de forjar por sí; es claro que no podía tener noticia de la resurrección futura de Jesucristo, sino mediante la revelación divina. Se trata, pues, de resolver si Dios pudo revelársela al Salmista, y si se la reveló de hecho. En el primer punto no cabe dificultad. Del segundo da testimonio la correspondencia entre el hecho histórico que refieren los Evangelios y el tenor de las palabras del Salmo. Demuéstranlo igualmente los testimonies de los Apóstoles y del mismo Jesucristo. San Pedro nos dice expresamente que David, al pronunciar las palabras contenidas en los versos 8-11 del Salmo, habló bajo la inspiración y revelación divina: «Como Profeta que era, previendo lo porvenir, habló de la resurrección de Cristo.» Jesucristo cuando declaró á los Apóstoles (San Lucas 18, 31-33) que iba á padecer, díjoles que iban á cumplirse *las predicciones* de los Profetas, y declarando en particular cuál era el objeto sobre que versaban, dice: «*Porque* el Hijo del Hombre será entregado á los gentiles, y será escarnecido y azotado, y escupido. Y después que le hubieren azotado, le matarán, y *al tercer*

---

guiente, en el panteón real los sucesores de David, no podía menos de verse el cadáver de éste, y así podía constar de su desaparición ó presencia, de su conservación ó putrefacción. De este modo, la historia del cadáver de David fué conservada en Judá, de modo que sólo la presencia de su sepulcro recordaba esa historia, sin que sea necesario que quedaran restos del cadáver en tiempo de Jesucristo.

día resucitará.» Y en el cap. 24, 44, después de mostrarse resucitado á sus discípulos, díceles: «Esto que habéis presenciado estos días,» á saber, mi Pasión y Resurrección: «es lo que os decía (en la predicción del cap. 18): que era preciso se cumpliera cuanto estaba escrito sobre mi persona en la Ley de Moisés, en los Profetas y *en los Salmos*». Y aunque es verdad que la resurrección está también predicha en Isaías 53 y en el Salmo 21, con más claridad está expresada en el que ahora examinamos.

Al segundo ya respondimos al tratar del Salmo 21.

El tercero, tomado del contexto del Salmo, ofrece efectivamente verdadera dificultad. Si el personaje de que habla la última parte del Salmo es Jesucristo, el mismo debe ser el sujeto de las enunciaciones restantes, pues la persona que habla en todo el discurso de la pieza es constantemente la misma. Y si esto es así, ¿cómo pueden aplicarse á Jesucristo las sentencias contenidas en los versos 3 y 4, cualquiera que sea la lectura é interpretación que sigamos? Todas ellas parecen altamente impropias de una persona divina. Igualmente lo son las sentencias expresadas en los vv. 1, 5 y 6, 7 y 8, pues todas suponen que la persona que habla elige libremente á Dios como á su herencia, le dirige súplicas, lo cual no puede decirse de la persona de Jesucristo, que, siendo divina, no podía *elegir* lo que era un constitutivo esencial de su Sér, ni podía tampoco orar.

Agelli trata de resolver la dificultad diciendo que no hay en el discurso del Salmo la identidad de persona que pretende la objeción. Al principio habla David en persona propia y de sí mismo; pero al llegar al v. 10 habla ya en nombre de Cristo. El tránsito se explica por la revelación divina que en aquel momento ilustró su mente, poniéndole delante la resurrección de Jesucristo: la identidad de expresión en primera persona encuentra su explicación satisfactoria en la continencia seminal de Cristo en David. David sabía que Cristo había de ser su descendiente, su hijo, como una continuación de su personalidad; por esa razón, aunque en rigor existía entre ambos diver-

sidad personal, había al mismo tiempo la identidad suficiente para que David se viera representado en Cristo, existía la identidad de *representación*, y así podía continuar usando en la expresión de sus ideas la primera persona, como cuando hablaba de sí mismo. Tal explicación, sin embargo, no satisface; porque esa continuación de David en Cristo, esa identidad, si se quiere llamarla así, no es la identidad rigorosa que expresan las palabras del Salmo. Estas deben ser signo suficiente adecuado del pensamiento, de tal modo, que en su tenor se hallen los elementos necesarios y suficientes para transmitir al lector el pensamiento que abriga el escritor y quiere significar con los signos escritos; y nadie podrá decir que en el tenor de los versos 9 y 10 hay los elementos necesarios para expresar el tránsito de la persona de David á la de Cristo; en esos versos no aparece signo alguno de distinción, y todos los elementos expresan identidad personal absoluta.

Por esta razón, aunque respetando como se merece la opinión de un intérprete tan ilustre, preferimos dar otra explicación.

1.° Es cierto que la persona que habla en todo el discurso del Salmo es la misma, y que á ella deben aplicarse todas y cada una de las enunciaciones del Salmo, y la cuestión está en determinar qué persona es esa y cómo pueden convenirle las sentencias todas del Salmo.

2.° Para la designación de la persona y la aplicación de las enunciaciones á la misma podemos seguir dos caminos: el primero es tomar por base de la investigación la primera parte del Salmo, sobre todo los vv. 3 y 4, declarando el sentido de las sentencias contenidas en esos versos, pasando de aquí á la determinación de la persona, y concluyendo, en virtud de la identidad del sujeto de todas las enunciaciones, quién es el personaje de que se habla en los últimos versos. El segundo es el camino inverso: determinar primero el sentido genuino de las sentencias de la última parte y por él definir la persona de que se trata en esa perícope, concluyendo finalmente por aquí cuál es la persona de que se trata en todo el Salmo. ¿Cuál

de los dos métodos es el más acertado? Evidentemente el segundo; porque las sentencias expresadas en los últimos versos son claras, y las de los vv. 3 y 4 obscurísimas, como tiene que reconocerlo todo el que haya leído el Salmo. Siguiendo, pues, este método, es completamente claro que los últimos versos tratan de resurrección y vida gloriosa y perdurable en el seno de Jehová, y por consiguiente demuestran que el personaje ni es ni puede ser otro que Jesucristo.

Con esto queda resuelta la dificultad; las sentencias de los vv. 3 y 4 también se refieren á Jesucristo. Es verdad que hallamos alguna dificultad en la aplicación directa de ellas á Jesucristo; pero la dificultad nace del sentido que damos á esas sentencias, y ante todo debiera constar con certidumbre cuál es ese sentido; y, sin embargo, todos los intérpretes confiesan que son obscurísimas y que nadie sabe con certidumbre cuál es el texto original. Si se replica que, aunque se ignora con precisión el texto original, de los elementos que aparecen podemos deducir con certidumbre que el sentido primitivo no puede aplicarse á Jesucristo, responderemos que eso no es verdad. De los elementos que conocemos puede sin violencia alguna sacarse un sentido que puede convenir perfectamente á Jesucristo. Respecto del v. 3 no hay dificultad siguiendo la lectura alejandrina que hemos preferido en la discusión analítica. El 4 tampoco la ofrece insuperable si referimos el sufijo *hem* de נִסְכֵּיהֶם, no á los santos, sino á sus perseguidores, supliendo un relativo אֲשֶׁר entre el nombre anterior y מִדָּם, como lo hemos hecho arriba. En ese caso el sentido es: «No convocaré reuniones de aquellos que se deleitan en la sangre, ni los tomaré en mis labios». La sentencia se refiere, como la explica Teodoreto, á los perseguidores de los Apóstoles y predicadores evangélicos, que son los santos del versículo precedente; y Jesucristo significa por esas palabras la sentencia condenatoria contra dichos perseguidores (1).

---

(1) Teodor. Sobre el Salmo 21. Mign. P. G. t. 80.

Las sentencias de los vv. 1, 5-8 tienen perfecta explicación en Jesucristo en cuanto hombre. Su voluntad humana podía escoger libremente algunos extremos propuestos á su elección por el Eterno Padre, como la pasión y muerte. Cuando se dice que escogía á Jehová por su herencia, no debe entenderse esta expresión como si el término de la elección fuese Jehová mismo, según su propia substancia, sino por razón de algunas voluntades del Eterno Padre; v. gr., la pasión y muerte y otras semejantes que eran objeto de libre elección por parte de la voluntad humana de Jesucristo. Éste, al escoger esos extremos, por entender que aquella era la voluntad del Padre, podía muy bien decir que su herencia era Jehová, que en él ponía y de él esperaba todo su bien, que era dichoso en hacer esa elección, que su suerte ó porción le había caído en paraje delicioso, etc., pues continuamente empleamos nosotros el mismo modo de hablar, y decimos que escogemos á Dios cuando con libre elección escogemos objetos concretos mandados ó aconsejados por la voluntad divina. Sobre todo y con mucha más razón empleamos esa frase cuando la elección de objetos concretos procede de una resolución universal de agradar á Dios. Esto ni más ni menos tenía lugar en Jesucristo como hombre.

También puede decirse que esas palabras expresan la adhesión de la voluntad humana de Jesucristo á la Divinidad, y el afecto ardentísimo con que la abrazó en el primer instante de su sér, aunque esta adhesión y amor no sea libre. Un bienaventurado en el cielo puede perfectamente expresarse en los mismos términos.

El cuarto argumento, tomado de la índole de la cuestión, también es nulo. No se trata de un punto meramente crítico, sino crítico-dogmático, como ya lo dijimos y explicamos al tratar del vaticinio de Deut. 15.

El principal argumento del racionalismo consiste, sin embargo, en que las voces בָּשָׂר, נֶפֶשׁ y שחת no significan lo que pretendemos nosotros. En este punto toda la cuestión depende de la voz שחת. Pero la existencia de esta voz de-

rivada de שַׁחַת, y el significado que le atribuímos, están demostrados por el testimonio de los intérpretes antiguos. Sólo un espíritu parcial, puede recusar esos testimonios. ¿Estamos nosotros en situación más ventajosa que ellos para juzgar de la existencia ó no existencia de vocablos de una lengua, ó viva aun en tiempo de esos escritores, ó cuando menos de memoria reciente y conservada en monumentos que después han desaparecido? Además, existe el verbo שַׁחַת: es, pues, indudable, que pudo existir un sustantivo derivado de este verbo, y es natural y obvio que existiera de hecho. Pero, además, en el libro de Job 17, 14, ocurre la misma voz שחת: el racionalismo, siguiendo al texto masorético, le da el significado de fosa, sepulcro (1), pero los alejandrinos y San Jerónimo trasladan διαφθορα: *putredo* y el paralelismo evidentemente favorece esta interpretación; pues aunque existe analogía entre el sepulcro y los gusanos, existe mucho mayor entre éstos y la podredumbre. Ni debe omitirse que ésta era la interpretación de la Sinagoga palestinense.

§ V. Ascensión del Señor.

De la Ascensión no es menester hablar por extenso después de lo expuesto en la explicación del Salmo 109 y en la última que acabamos de hacer del Salmo 15. En el primero el Mesías es invitado por Jehová á sentarse *á su diestra;* y esta expresión, aunque de algún modo podría entenderse de un puesto de honor y elevación en la tierra, es manifiesto, sin embargo, que de suyo significa más, y declara la sociedad del Mesías con Jehová en su mismo trono; y el trono de Jehová, sobre

---

(1) Gesen. Hupfeld, etc. Antes que ellos había también dado á esta voz el mismo significado A. Montano que traduce también en nuestro Salmo ese vocablo por *fosa* ó sepulcro. Pero es severamente reprendido por el sabio P. Mariana en su eruditísima y grave «Disertación sobre la Vulgata» (Migne. Curs. S. Scr. t. I, col. 587-698, cap. 24.)

todo en el lenguaje del Antiguo Testamento, siempre se describe como colocado en lo sumo del cielo, sobre los más excelsos espíritus angélicos.

Igualmente en el Salmo 15, aquel gozo ante la presencia de Jehová, aquella dicha *sempiterna* y *á la derecha* de Jehová que ha de gozar el Mesías después de su Resurrección, no pueden significar otra cosa que el grado excelso de gloria que por su dignidad y méritos son debidos al Mesías en el cielo. Una vez demostrado que el personaje de quien en ambos Salmos se trata es el Mesías, la interpretación que damos á estas porciones de los dos Salmos, es obvia y natural. Esta glorificación de la persona del Mesías en el cielo, es propuesta también como uno de sus atributos en el Profeta Daniel 7, 13. El *Hijo del Hombre* es conducido entre nubes á la presencia de Jehová, para recibir de él la soberanía sobre los imperios todos de la tierra.

También el Apóstol San Pedro interpreta ambos pasajes de la glorificación del Mesías en el cielo en presencia del Padre. Después de haber probado por el testimonio del Salmo 15 la verdad del carácter mesiánico en Jesús (Hechos 2, 25-32), concluye: «Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus Sancti accepta a Patre, effudit hunc quem vos videtis et auditis»; donde, aunque no alega expresamente las palabras del v. 11 del Salmo donde se expresa la glorificación perpetua del Mesías en el cielo, las sobreentiende; pues de lo restante del Salmo, donde se habla de la Resurrección de Cristo, deduce la consecuencia de que ha *sido exaltado* al cielo, y que de allí ha derramado su Espíritu sobre los fieles. La razón de omitir San Pedro la alegación expresa del v. 11, es porque la glorificación del Mesías aparece en el Salmo como una consecuencia obvia é inmediata de su Resurrección, y así lo entendía el pueblo judío.

Pero, no contento con la insinuación del significado contenido en las palabras del Salmo 15, confirma la exaltación de Jesús, alegando expresamente el v. 1 del Salmo 109: «Sede a dextris meis.» Como es natural, la Iglesia y sus doctores todos,

siguiendo la interpretación del Príncipe de los Apóstoles, ha entendido las palabras sobredichas de ambos Salmos de la exaltación de Jesús y de su glorificación en los cielos por la Ascensión.

EPÍLOGO.

De la exposición de los vaticinios mesiánicos que precede, puede verse la mala fe con que procede la incredulidad en sus ataques al Cristianismo. Una de las acusaciones que propone contra él es, que desde el principio de la Iglesia los discípulos de Jesús, y después todos los teólogos creyentes, han aplicado á Jesús Nazareno descripciones del Antiguo Testamento, cuyo objeto era completamente diverso de la Persona ó hechos del Mesías, asiéndose de algún rasgo que, entre muchos completamente ajenos, guarda alguna aparente analogía con alguno de los rasgos de la vida de Jesús. Compárense, en cada uno de los vaticinios las interpretaciones racionalistas con la interpretación ortodoxa, y poniendo ambas enfrente de los vaticinios, dígase á quién puede y debe con justicia, hacerse tan grave cargo; si al racionalismo ó á la ortodoxia. Tomemos, v. gr., el vaticinio de Isaías 53: sumados y recogidos los rasgos de que consta en cada una de sus partes, en conjunto y en detalle están todos proclamando á voces la semejanza más perfecta entre el personaje descrito por el Profeta y Jesús en su Pasión. Por el contrario, para aplicarlo á los personajes que propone el racionalismo, aunque no negaremos que entre los muchísimos rasgos que el Profeta recorre, existen algunos que aislados, pudieran quizá aplicarse á dichos personajes, es evidente que no cabe la posibilidad de aplicarles la descripción, si no es desfigurando totalmente el conjunto y los detalles.

Dígase lo propio de cualquiera otro de los vaticinios que hemos recorrido, el de Jacob, el de Daniel, los diferentes de Isaías y de los Salmos. ¿Quién es, pues, el que, asiéndose de alguna ligera analogía, aplica los vaticinios á su personaje

respectivo, desfigurando el contexto? ¿Es la ortodoxia ó es el racionalismo? El lector imparcial juzgará; por nuestra parte, no abrigamos el más mínimo temor de que recaiga sobre nosotros un veredicto condenatorio. La exposición de cada una de las profecías, confirma solemnemente la correspondencia que al principio propusimos entre los vaticinios mesiánicos y la Persona de Jesucristo. El Cristianismo puede invocar con plenísima confianza en su favor el argumento tomado de las profecías del Antiguo Testamento, y su triunfo sobre la crítica incrédula en este punto, es completo.

LIBRO QUINTO

Divinidad de Jesucristo

INTRODUCCIÓN

Si Jesucristo se hubiera presentado ante el pueblo judío y sobre todo ante los Doctores de la Sinagoga como un Legado divino ordinario, como un Profeta; y aunque se hubiese atribuído la dignidad mesiánica, si lo hubiera hecho sin exigir ser reconocido como de origen y naturaleza superior, divina, quizá habría logrado atraer á su escuela si no ya la masa de la nación y el cuerpo de sus Doctores, á lo menos numerosos prosélitos. Lo que escandalizó á la Sinagoga, lo que desde las primeras predicaciones de Jesucristo abrió entre éste y los Doctores un foso infranqueable, lo que interpuso entre uno y otros un abismo, fueron las declaraciones que desde luego hizo el Señor sobre su naturaleza divina. Desde su primera presentación en Jerusalén ante los Doctores de la Sinagoga, concibieron éstos hacia Jesús aversión y desconfianza, porque ya desde entonces dió á entender que no era un puro hombre, sino que estaba revestido de la dignidad de *Hijo de Dios*. Así lo declaró á Nicodemus en el coloquio secreto que tuvo con él: «Sic Deus dilexit mundum ut *Filium suum Unigenitum* daret», donde repitió lo mismo que en su predicación pública había ya ó declarado expresamente ó al menos insinuado de una manera suficiente.

La desconfianza y recelo pasó á ser odio formal, cuando en la segunda Pascua declaró más expresamente su pensamiento proclamándose Hijo natural de Dios, consustancial á él. Desde aquel momento el odio de los Doctores no reconoció disimulo

y concibió el proyecto de deshacerse de él. «Por esa razón intentaban los judíos darle la muerte; porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba á Dios *su Padre*, haciéndose igual á Dios» (1). Este fué el gran escándalo de la Sinagoga. por esto crucificó á Jesucristo con circunstancias tan ignominiosas: aunque la Sinagoga persiguió á los Profetas, á ninguno puso en cruz ignominiosa sino á Jesús. Este es también el escándalo de la pretendida ciencia y cultura, pero en realidad refinada soberbia de la incredulidad moderna, la divinidad de Jesucristo. Todo lo demás se disimularía, aun quizá se aceptaría en la doctrina católica; pero el artículo de la divinidad de Jesucristo constituye un punto que la ciencia de nuestros días no puede aceptar: es como un alcázar colocado en lo alto de una sierra escarpada, erizada de agudos peñascos y de subida áspera, cuya sola vista hace desmayar y pone horror á la delicadeza de la razón humana.

Y sin embargo, este artículo es el fundamento de todo el Cristianismo. Después de los artículos que al mismo tiempo son verdades obvias de razón natural sobre la existencia de un Dios Todopoderoso, criador del universo, lo primero que propone el símbolo cristiano es el dogma de la filiación divina de Jesucristo y su consustancialidad con aquel Dios, único, omnipotente y criador. «Creo en Dios Padre, criador del cielo y de la tierra; y en *Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor.*» Así lo exigió el mismo Jesucristo en la oración que hizo al Eterno Padre al salir de este mundo. «Ésta (2) es y en ésto se resume la vida eterna, en conocerte á Ti, único Dios verdadero y á tu Enviado Jesucristo». Y no conoce á Jesucristo quien no le conoce tal, cual él mismo se describe y da á conocer en el Evangelio, como verdadero Dios consustancial con el Padre.

Réstanos, pues, vindicar á Jesús Nazareno la más alta de sus prerrogativas, su índole divina, su carácter de verdadero Dios. No nos será empero muy difícil demostrar la divinidad

---

(1) San Juan, 5, 18.
(2) San Juan, 17, 3.

de Jesucristo, una vez demostrado en los libros precedentes su carácter de Legado divino y verdadero Mesías. Siendo Jesús verdadero Legado divino, y el Mesías prometido en la ley, Jesucristo es el Legado divino por excelencia encargado de proponer á los hombres todos una doctrina celestial, la única que los puede salvar, por haberlo dispuesto así el Padre; y es imposible pueda ser falso ninguno de los artículos de esa doctrina: demostrada la misión divina de Jesús con milagros tan portentosos, y su carácter de Mesías con el cumplimiento puntual de innumerables vaticinios, es imposible no reconocer en él al órgano de Dios, á su Embajador fidelísimo, al intérprete infalible que en nombre del Padre propone al universo la revelación divina que es la única vía que puede salvarle.

Y bien, ¿al exponer Jesucristo al mundo en nombre de Dios esa revelación, propone como uno de los artículos de la misma su propia divinidad? Hé aquí los términos precisos de la cuestión. Si la propone, es evidente que Jesucristo es verdadero Dios: no falta, pues, otra cosa que investigar si en efecto dicho artículo está contenido en la enseñanza de Jesucristo. Pero ¿dónde y cómo ó en qué documentos podremos conocer si este artículo fué enseñado por Jesús? No es difícil señalar esos documentos. Así como Jesucristo fué el Enviado, el Embajador auténtico del Padre, así Jesús á su vez escogió doce Embajadores suyos, á los cuales instruyó primero cuidadosamente por largo tiempo, en la verdad que en su nombre habían de promulgar al mundo; y después de plenamente instruídos, ordenóles que se repartieran por el orbe para cumplir su encargo. «Id por todo el mundo, predicad el Evangelio á toda criatura, enseñando á los hombres á observar cuanto os he encargado» (1).

Y los Apóstoles cumpliendo las órdenes del Señor, se derramaron por el orbe, enseñando primero de palabra y después también por escrito la doctrina que habían escuchado de los labios de su Maestro. Aun prescindiendo de la divinidad de

(1) San Marc. 16, 15; San Mat. 28, 19.20.

éste, los Apóstoles no podían cometer error en los artículos fundamentales de la doctrina del mismo, no sólo porque no podían menos de percibir el sentido de las afirmaciones de Jesús, sino mucho más y sobre todo, porque la Providencia de Dios estaba interesada en velar por la infalibilidad de la predicación apostólica. Siendo Jesús el Legado divino por excelencia, encargado de proponer al mundo la revelación divina, y habiéndose servido Jesús para este efecto de sus discípulos como de Embajadores auténticos, los Apóstoles eran una continuación del mismo Jesús, su misión una ampliación del ministerio de Jesucristo. Según eso, en la enseñanza de los Apóstoles y en los documentos que de ella nos han quedado, hemos de buscar las declaraciones de Jesucristo sobre el artículo de su divinidad. Los principales documentos, donde los Apóstoles consignaron por escrito la doctrina de su Maestro, son los Evangelios canónicos (1), los cuales han llegado hasta nosotros en su pureza é integridad, cuales salieron de las plumas de sus autores. Lo demostramos largamente en su propio lugar: sabemos también el esmero sumo, y la reverencia con que en la Iglesia cristiana se ha velado constantemente por la conservación intacta de estos sagrados documentos.

Pero entre los Evangelios, el clásico para demostrar la divinidad de Jesucristo es el Evangelio de San Juan. Habíase propuesto este santo Apóstol refutar las herejías entonces nacientes, que difundían ideas erróneas sobre la persona de Jesucristo, negándole su carácter de verdadero Dios. Para refutarlas propúsose San Juan exponer por escrito, como testigo inmediato y auténtico de la doctrina del Salvador,

---

(1) Tomamos aquí los Evangelios, y en general los escritos de los Apóstoles, no como documentos inspirados; pues de este carácter no podemos todavía valernos, no habiendo aún demostrado la inspiración de la Escritura, sino como documentos histórica y doctrinalmente auténticos, por ser no sólo obra genuina de los Apóstoles, sino por contener la predicación de los Mensajeros y Embajadores auténticos de Jesucristo.

aquellas declaraciones, y recorrer las pruebas principales de la verdad que aquellos herejes impugnaban, haciendo ver cómo Jesucristo había repetidas veces declarado ser Hijo natural de Dios, consubstancial al mismo y por lo tanto Dios como Él, y añadiendo á los razonamientos del Señor las confesiones del Precursor y de los Apóstoles sobre el mismo artículo.

No podía levantarse contra las nuevas herejías testigo más autorizado. Él, uno de los Doce que habían tratado familiarmente con Jesús, que habían sido escogidos por él mismo como sus confidentes íntimos y depositarios auténticos del tesoro de su doctrina celestial, compañeros inseparables del mismo Señor, que habían escuchado sus discursos, y sido testigos de sus prodigios; más todavía, escogido del seno de los mismos Doce para recibir de Jesús confidencias secretísimas; el discípulo á quien amaba Jesús con predilección especial, no podía ignorar lo que el mismo Señor había enseñado acerca de su persona (1).

Además de San Juan, habla altísimamente de la divinidad de Jesucristo en el Nuevo Testamento el Apóstol San Pablo, y de ambos nos serviremos para esta demostración. San Pablo

---

(1) No debe creerse, sin embargo, que sólo San Juan poseía sobre Jesucristo las ideas altísimas que sobre su persona se exponen en el cuarto Evangelio; y aunque los Santos Padres ensalzan á San Juan sobre los demás Evangelistas (San Crisóst. en la homilía introductoria al cuarto Evangelio; San Jerón. contra Jovin., lib. 1.º, n. 26; San Agustín, Trat. 7.º sobre San Juan), conviene no extremar el sentido de estas expresiones. Cualquiera de los otros Apóstoles poseía en lo substancial las mismas ideas, y es indudable que de viva voz enseñaron todos lo mismo que San Juan enseñó por escrito: cualquiera de ellos, puesto enfrente de los primeros gnósticos, hubiera escrito de un modo análogo con respecto al fondo del argumento. Recíprocamente, si San Juan no se hubiera encontrado de frente con aquellos herejes, tampoco hubiera escrito como escribió. Es, sin embargo, indudable al mismo tiempo que San Juan podía poseer y poseía dotes excepcionales que le hacían más apto que á muchos de sus condiscípulos para tratar con más precisión y brillantez el argumento que trató, y la Providencia de Dios pudo ordenar que San Juan se hallase en los parajes donde preveía habían de levantarse aquellas herejías.

es, bajo otros conceptos, testigo de importancia excepcional; pues si bien no fué del número de los Doce, fué llamado, sin embargo, con vocación especialísima y escogido por el mismo Jesucristo para llevar su nombre, es decir, hacer conocer las excelencias de su persona y doctrina ante reyes y pueblos. Contribuye no poco á realzar el valor de su testimonio la circunstancia de haber sido, como él mismo lo dice, blasfemo y perseguidor de Cristo y su Iglesia. La autoridad del testimonio de San Pablo descansa, no sólo en las revelaciones particulares que sobre la doctrina del Cristianismo le fueron hechas y en los milagros con que Dios confirmó la legitimidad de su misión, sino también en la aprobación del Supremo Colegio de los Doce. Habiendo el Apóstol comenzado á predicar en virtud de la elección expresa del Espíritu-Santo (1), sus émulos suscitaron á su apostolado gravísimas dificultades, objetándole, entre otros capítulos, el no pertenecer al Cuerpo de los Doce y la consiguiente incertidumbre de su doctrina. San Pablo, no contento con alegar otras pruebas eficaces de la legitimidad de su misión y del origen divino de la doctrina que predicaba, dirigióse á Jerusalén á conferir su Evangelio con el Supremo Colegio de los Doce. De éstos hallábanse á la sazón en la santa ciudad los tres principales, y que por todos eran reconocidos como columnas de la Iglesia aun dentro del Apostolado mismo; Pedro, Juan y Santiago, los cuales, examinada la doctrina de San Pablo, la aprobaron unánimemente, alcanzando por este medio nuestro Apóstol el supremo grado de autoridad y representación externa que se le exigía (2). Su testimonio equivale, por consiguiente, al de cualquiera de los Doce.

Los demás escritos del Nuevo Testamento también exponen el artículo de la divinidad de Jesucristo, pero no con aquella amplitud y claridad con que lo hacen San Juan y San Pablo.

---

(1) Hechos, 13, 2.3.
(2) A los Gálatas, capítulos 1 y 2.

Constando, pues, como consta, del valor dogmático del testimonio de los Apóstoles en calidad de Embajadores auténticos del Gran Ministro de Jehová en la promulgación del Pacto universal con todas las gentes, no resta sino examinar el tenor de la enseñanza apostólica sobre el artículo de la divinidad de Jesucristo.

SECCIÓN PRIMERA.

La divinidad de Jesucristo en el Evangelio de San Juan.

Cuál había sido el fin que San Juan se propuso al escribir su Evangelio, decláralo el mismo Evangelista expresamente en el cap. 20: habíalo escrito para que los neófitos se persuadieran de que Jesús es Cristo, Hijo de Dios (1). Conforme á este plan dispone el argumento de su libro del modo siguiente: En el Prólogo (1, 1-18) establece la tesis que se propone desarrollar, á saber: «Jesucristo no es un puro hombre, es el Verbo divino, Unigénito del Padre y Dios eterno como Él, hecho carne en el tiempo, esto es, unido personalmente á la naturaleza humana en la persona de Jesús Nazareno. Yo soy testigo de los razonamientos en los cuales expresó Jesús esa su dignidad divina, y de las obras portentosas con que demostró la verdad de sus declaraciones» (2). El cuerpo del libro no es otra cosa que el desarrollo de los dos puntos indicados. Del de los milagros hemos hablado largamente en el libro tercero; el otro punto será el objeto de la sección presente. No han faltado escritores protestantes, aun entre aquellos que no quieren ser llamados incrédulos, que hayan osado afirmar que en ningún pasaje del Nuevo Testamento está expresada la divinidad de Jesu-

(1) San Juan, 20, 31.
(2) San Juan, 1, 1-14.

cristo. Así lo ha afirmado Neander, profesor de Berlín, perteneciente á la secta de los pietistas y que pretendió ser uno de los principales impugnadores de Strauss. Aunque no en términos expresos, viene á decir lo mismo, de un modo equivalente, Bernardo Weiss, actual profesor también de Berlín y miembro del Consistorio eclesiástico del rey de Prusia. En su comentario sobre San Juan (1893) atribuye al Verbo unido con la humanidad de Jesús cierta índole divina (göttliches Wesen), pero de un orden inferior á la divinidad propia y rigurosamente tal, como aparece por muchos pasajes de su obra. El presente libro demostrará que tales afirmaciones son puros delirios.

El argumento que vamos á tratar es difícil y exige más que mediana atención para ser comprendido debidamente, porque el estilo del Evangelista San Juan y el de Jesús en los discursos sobre su divinidad referidos por San Juan, es, por una parte, lleno de augusta magnificencia; y por otra, abstracto y sutil. Nos esforzaremos en exponerlos con la claridad que nos sea posible. El orden que seguiremos será el siguiente: Expondremos en primer lugar el testimonio del Evangelista mismo en la portada de su Evangelio, y después pasaremos á examinar los principales razonamientos de Jesucristo, donde el mismo Señor expone el artículo de su divinidad bajo diversas formas.

CAPÍTULO I.

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO EN EL PRÓLOGO DEL EVANGELIO (SAN JUAN, 1, 1-3.14).

§ I. Preliminares.

El texto de la Vulgata latina dice así: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est... Et Ver-

bum caro factum est et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis.»

En la sección 1, 1-14 propone el Evangelista dos puntos: primero expone quién es el Verbo (1-13), y después en el v. 14 declara la encarnación del mismo. Nosotros, sin embargo, empezaremos nuestra explicación por el segundo miembro, haciendo ver cómo el Verbo, según el Evangelista, se unió hipostáticamente á la naturaleza humana de Jesucristo, constituyendo una sola persona, y tal que el elemento (1) superior ó celestial es el que, además de retener su personalidad propia, la comunica también al elemento inferior ó humano; de forma que aquel hombre que se llama Jesús Nazareno no es una persona humana, sino de índole superior, no siendo ótra su personalidad que la misma del Verbo: después demostraremos que el Verbo es Dios y que, por tanto, Jesucristo es persona divina, es Dios.

La unión personal del Verbo con la humanidad de Jesucristo no es difícil de demostrar, y basta examinar con alguna atención el contexto del Evangelista para descubrir su mente en este punto. Para proceder por partes y con orden, observemos ante todo que, según el Evangelista, de la unión entre el Verbo y la humanidad ó la carne resultó un sér dotado de verdadera *unidad*. En efecto; en el v. 14, el predicado: «plenum gratiae et veritatis», πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, recae sobre

---

(1) Entendemos por *elemento* una entidad que con otra ú otras entra á formar un compuesto. Esta noción no se opone á que la humanidad carezca de personalidad propia, ni á que conste ulteriormente de otros elementos, como son el alma y el cuerpo, ni tampoco á que la Divinidad sola iguale en perfección á todo el compuesto teándrico, ni finalmente á que posea la perfección de la personalidad. Al llamar elementos del compuesto teándrico á la divinidad y humanidad sólo atendemos en ellos á la formalidad de *partes inmediatas* del compuesto teándrico. Empleamos esta voz porque es difícil hallar otra que en su concepto prescinda de otras perfecciones ó imperfecciones fuera de la noción precisa de *parte* inmediata del compuesto.

el Verbo *hecho carne*, esto es, sobre el nuevo sér que resulta de la unión del Verbo y la carne; y ese mismo predicado es en el v. 17 aplicado á *Jesucristo,* pues Jesucristo en los vv. 17 y 18 se nos propone como el autor y fuente de la gracia y de la verdad, de cuya *plenitud* dimana cuanta gracia y verdad existe en los hombres. Según eso, Jesús es el Verbo hecho carne, el sér que resulta de la unión entre el Verbo y la carne; y es evidente que el nombre de Jesús no designa ni puede designar sino un sér dotado de verdadera *unidad.*

Pasemos más adelante y examinemos cuál es esa unidad de sér de que está dotado Jesús, el Verbo hecho carne, el Sér que resultó de la unión del Verbo, y la carne; y cuál es el sentido que encierran las palabras: «Y el Verbo se hizo carne.» Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Del examen y análisis exegética de esta expresión resulta: 1.º Esa unidad no es unidad de naturaleza, pues que en Jesús existen intactas y completas la naturaleza humana y la naturaleza superior del Verbo. 2.º No hay, sin embargo, pluralidad de personalidades, sino una sola. 3.º La personalidad única que existe en Jesús no es personalidad humana, sino la personalidad superior del Verbo. Hagamos ver por orden cada una de las tres aserciones.

1.º En Jesús existen simultáneamente intactas y completas las dos naturalezas, Por lo que hace á la humana, es evidente que en el pasaje: «y el Verbo se hizo carne» la voz σαρξ se toma por la humanidad completa, y no por el elemento corporal solamente; porque la carne y el cuerpo de que en la serie del Evangelio aparece revestido Jesús, no es un cuerpo animado inmediata y directamente por el Verbo mismo, que hiciera las veces de alma humana, sino que está animado como los demás hombres por su propia alma. Así en el cap. 12, v. 37, dice Jesús que su *alma* está turbada en aquel momento; y lo mismo da á entender el Evangelista en el cap. 11, vv. 33 y 38: en el cap. 10, se habla en términos expresos de la muerte de Jesús como de separación entre *alma* y cuerpo; esa alma, ese espíritu que experimenta turbación y que por la muerte se separa del cuerpo, no es el Verbo, no es el Sér celestial que bajó

á habitar con los hombres. El elemento humano por consiguiente, con el que se une el Verbo, es la naturaleza humana completa según sus dos componentes naturales de alma y cuerpo. El empleo de la voz *carne*, por el hombre todo, en la lengua hebrea, es conocido de todos, y no es necesario justificar con ejemplos ese significado. El Evangelista tuvo además una razón especial para emplear ese vocablo, y fué que quiso hacer resaltar la dignación del Verbo en asumir una naturaleza vil y despreciable por razón de uno de los componentes de que consta (1).

Tampoco sufrió alteración el elemento superior, la naturaleza celestial del Verbo. La voz ἐγένετο expresa cierto tránsito mediante el cual el Verbo quedó hecho hombre; pero al pasar á ser el Verbo lo que antes no era, no dejó de ser lo que era, ni perdió ó menoscabó aquella naturaleza superior que antes poseía, para transfundirse en una naturaleza nueva. Si sólo atendiéramos al valor material que puede tener la expresión *se hizo*, podríase creer que el Verbo se convirtió en la naturaleza humana como lo pretendieron los *tropitas*, ó que pasó á formar, mezclado con la humanidad, una tercera naturaleza media (2). Pero la expresión *se hizo*, no siempre significa alteración ó cambio intrínseco en el sujeto, y muchas veces se aplica á cambios verificados por simple accesión de un elemento

---

(1) Mald. in h. l.: hominem Verbo opponere voluit: intimum summo.

(2) Estos errores han sido renovados en nuestros días por el racionalismo. Godet, calvinista francés, explica la encarnación por la que él llama κένωσις ó evacuación, exinanición, mediante la cual el Verbo dejó de ser lo que era para transformarse en otra naturaleza diversa é inferior. (En Schanz Comm. über d. Evang. d. heil. Joan., p. 96.) De un modo análogo Pfleiderer: «Según el cuarto Evangelista el Verbo divino se transformó en el hombre Jesús, pero aun en esta nueva forma le quedó la conciencia de su sér divino y de su existencia y vida anterior en Dios, su Padre, como también la posesión del poder sobrenatural de hacer milagros: vino á la tierra como Dios oculto, escondido, pero elevado sobre la debilidad ó imperfección humana.»—Religionsphilos, p. 277.

sin que por eso sufra alteración el sujeto en su sér intrínseco, como cuando se dice que Pedro se hizo rico, ó que fué hecho gobernador, etc. Según eso, para determinar el sentido preciso de la expresión, es menester examinar el contexto. Según él, es evidente que el Verbo no sufrió cambio ó alteración que modificase su naturaleza. En efecto, en el v. 14 la *gloria* (δόξα, dignidad, excelencia), del Verbo hecho carne, es llamada gloria ó dignidad del Unigénito (1), el cual desde el seno del Padre donde estaba (v. 1), ha descendido, sin dejarle, á habitar con los hombres en la tierra (14-18). Luego el Verbo hecho carne continúa siendo el Unigénito del Padre, como lo era antes de la encarnación; y como es imposible que continuara siendo el *Unigénito*, si en su naturaleza íntima hubiera sufrido mudanza ó cambio; es claro que según el Evangelista, la naturaleza superior del Verbo, no sufrió cambio en la encarnación. Además, como luego veremos, el Evangelista presenta á Jesús ejecutando operaciones propias de cada una de las dos naturalezas, la humana ó inferior, y la superior del Verbo. Finalmente, la naturaleza del Verbo como también demostraremos luego, es divina, y por consiguiente incapaz de cambios ó alteraciones en su sér.

2.° Pero, aunque las naturalezas son dos intactas y completas, la personalidad del compuesto es única. Las naturalezas son dos, y cada una de ellas es principio elicitivo de sus operaciones propias, pero ambas están sustentadas por una personalidad única. La serie del Evangelio demuestra con toda claridad la verdad de esta aserción. Jesucristo ejecuta operaciones humanas, cuales son hablar, comer, fatigarse, padecer, morir; y operaciones cuyo principio elicitivo es la naturaleza superior del Verbo que en él reside, como son resucitar muertos y resucitarse á sí mismo por virtud propia; y sin embargo, el principio personal de unas y otras es uno é idéntico: Él, *el Hijo del hombre,* ha de ser exaltado en la cruz,

(1) Luego demostraremos ampliamente que el *quasi* (ὡς) no expresa semejanza, sino identidad.

padecer, morir (San Juan, 12, 32.33); y él mismo resucita á Lázaro y se resucita á sí mismo, por virtud propia. (San Juan, 11, 25; 10, 17.18.) Él, que está hablando con los judíos como hombre (10, 25 sigg.) es, según su naturaleza superior, una misma cosa con el Padre (10, 30.38). Si cada una de las dos naturalezas tenía su personalidad independiente, es imposible explicar esa identidad: el pronombre personal *yo*, con que Jesucristo habla de sí en unos y otros pasajes, expresa por una parte verdadera personalidad ó sujeto de atribución respecto de aquellas operaciones: por otra no puede expresar dos personalidades distintas; el *yo* es por su esencia único, indivisible, como que es el supremo principio consciente que da unidad á lo vario y múltiple de energías y operaciones (1). Es, pues, indudable, que la personalidad subsistente en las dos naturalezas, y que dirige las operaciones de ambas, es única.

3.° Esa personalidad única no es humana, sino la personalidad del Verbo: 1.°, porque siendo la personalidad el supremo principio directivo de todas las energías y operaciones de las dos naturalezas, es imposible que sea de orden é índole inferior á alguna de ellas: ¿cómo puede constituir el centro supremo de dirección si es inferior á alguno de los elementos cuyas operaciones dirige? Si, pues, las dos naturalezas y sus facultades y operaciones son sustentadas y dirigidas en Cristo, por una sola personalidad, ésta no puede ser humana; 2.°, el testimonio del Bautista (1, 34): «Hic est filius Dei: éste es el Hijo de Dios», demuestra también que la personalidad en Cristo es única y no humana, sino la personalidad del Verbo. En ese testimonio el pronombre *éste* propone ó designa á los sentidos el elemento visible y humano de Cristo, esto es, su humanidad, y le designa como subsistente y dotado de personalidad; pues el pronombre *éste* designa un individuo personal. Por otra parte,

---

(1) Al decir que el *yo* es el principio *consciente*, no queremos decir que la personalidad consiste en la *conciencia*, sino que se manifiesta en ella. Una cosa es el *principio* que tiene conciencia, y otra la misma conciencia.

de ese hombre dotado de personalidad se afirma por identidad que es el Hijo de Dios é Hijo Unigénito, por razón del elemento superior, por razón del *Verbo;* pues en el v. 14 la *gloria* del Unigénito es la gloria del *Verbo;* porque en la sentencia: «Verbum caro factum est... et vidimus gloriam *ejus* gloriam quasi *Unigeniti* a Patre», el demostrativo *ejus* tiene por sujeto de referencia el Verbo (αυτοῦ puede referirse á σαρξ, sino sólo á λογος), y el apósito: «gloriam quasi Unigeniti», no es más que explicación de la gloria de que habla la expresión precedente (1). Luego la personalidad de Cristo no es otra que la del Verbo.

Demuéstralo igualmente la uniformidad con que proceden las enunciaciones antes y después del v. 14. Antes del v. 14 el sujeto constante de las enunciaciones es el Verbo, ó antes de la encarnación como en 1-4ª; ó después de ella, pero sin que ésta se exprese explícitamente (4b-13). Llegado el Evangelista al v. 14 habla ya explícitamente del Verbo hecho carne y el sujeto de las enunciaciones que siguen, es el sér que resulta de la unión. Este nuevo sujeto, sin embargo, va expresado como idéntico con el de las enunciaciones que preceden: el sujeto continúa siendo el mismo Verbo, lo cual sería imposible si la personalidad de Cristo no fuera única y la misma que la del Verbo. Por eso el dogma católico explica la unión diciendo que el Verbo *asumió* la naturaleza humana; esto es, que la asoció á sí, para hacer con ella los oficios que la personalidad humana hace con su naturaleza correspondiente en los demás hombres.

Finalmente, Jesús en lo restante del Evangelio habla de la personalidad que posee de presente, presentándola como existente antes de la Encarnación: «*salí* del Padre y *vine* al mundo». Es evidente que Jesús habla de la personalidad que sustenta y rige su naturaleza humana, y no lo es menos que esa

(1) De la identidad entre el Unigénito y el λογος se sigue que la partícula *quasi* (ὡς), no es de semejanza sino de identidad: «cual es propia del Unigénito, como corresponde al Unigénito del Padre.»

personalidad se supone existente antes de su nacimiento temporal (1).

Expuesta ya la unión entre el Verbo y la naturaleza humana en Jesucristo, pasemos ahora á demostrar la divinidad de la persona del Verbo, analizando la sección 1-1-4ª del Evangelio de San Juan.

§ II. Discusión del texto é interpretación verbal.

«In principio, dice, erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum»; tres rasgos que, aunque brevísimos, describen al Verbo en toda su augusta majestad. Están dispuestos en orden ascendente en la importancia de los caracteres que respectivamente proponen. El primero es el de su eternidad, el segundo el de su relación íntima con Dios, el tercero expone su esencia. «En el principio era el Verbo», es decir, en el principio de los seres que tuvieron principio, ó sea de todos los seres creados, ya existía el Verbo. No puede ser otro el sentido de la sentencia. En efecto, la voz *principio* en

---

(1) Oigamos á Orígenes exponer la distinción completa de las naturalezas bajo la unidad de persona, y la índole divina de esta personalidad: «Según los cristianos, el Verbo-Dios é Hijo del Dios sumo dijo en Jesús: «*Yo* soy el camino, la verdad y la vida. *Yo* soy la puerta. *Yo* soy el pan vivo que bajé del cielo...» Ahora bien, el que dijo en Jesús: «yo soy el camino, la verdad y la vida», no es un sér circunscrito que no tenga existencia fuera del cuerpo y del alma de Jesús, como consta por los Evangelios en muchos pasajes. En efecto, el Bautista anunciando que pronto estaría presente el Hijo de Dios, no le propone como circunscrito á aquel cuerpo y alma, sino como presente en todas partes, pues dice: en medio de vosotros ha estado. Si el Bautista hubiera creído que el Hijo de Dios estaba sólo donde se veía el cuerpo de Jesús no podía decir: «en medio de vosotros ha estado». Del mismo modo dice Jesús: «donde están dos ó tres reunidos en mi nombre estoy yo en medio de vosotros», y «hé aquí que estoy con vosotros hasta el fin del mundo». No decimos esto para *separar* de Jesús al Hijo de Dios, porque el Verbo de Dios se ha hecho *uno* con el alma y cuerpo de Jesús.» (Contra Celso, lib. II, núm. 9.)

nuestro pasaje no puede tener otro significado que el de principio de duración, y debe referirse y abrazar todos los seres criados. Para demostrar la primera parte observemos que la voz *principio* puede tener tres acepciones: 1.ª Principium efficiendi, ó causa en sentido lato ó estricto; es decir, ó como principio de operación, ó como principio de simple emanación. 2.ª Principium ordinis, principio de orden. 3.ª Principium successivæ durationis, principio de duración sucesiva. ¿Cuál de las tres acepciones tiene la voz en nuestro pasaje? Muchos y distinguidos intérpretes han explicado la voz en el primer sentido interpretándola del Padre (1) como principio emanativo, ó sea como principio generador del Verbo. Pero esta interpretación no se adapta al contexto, ya porque el verbo *erat*, ἦν, en pretérito imperfecto, encierra la noción de antecesión ó anterioridad cronológica; ya porque en tal caso la segunda sentencia: y *el Verbo estaba en Dios*, πρὸς τὸν Θεόν, sería, si no tautológica, á lo menos apenas diferente de la primera; ya porque la contraposición que sigue inmediatamente en el v. 3, donde se habla de la producción de las criaturas por la acción del Verbo, indica que la mente del escritor en el v. 2 es excluir al Verbo del número de los seres criados, por existir en Dios *antes* que todos ellos y cuando empezaron á ser. La voz principium no significa, por tanto, principio productivo ni en sentido estricto ni en sentido lato.

Por la misma razón tampoco es principio de orden. La mente del Evangelista no es expresar que el Verbo sea el primero de los seres criados; pues si así fuera, debiera expresarse la coexistencia entre el *principio* y el primer momento de la existencia del Verbo diciendo: *en el principio fué el Verbo*, ó empleando otra expresión análoga; pero de ningún modo pudiera

(1) Pero muchos de estos doctores no intentaban por eso excluir nuestra interpretación, porque ó admitían varios sentidos literales, ó proponían diversos sentidos, no como ciertos, sino como probables. Así San Cirilo, que interpreta la voz *principio* del Padre Eterno, la explica también, no obstante, de principio de duración.

emplearse el imperfecto *erat*, que envuelve la noción de preexistencia en el Verbo con relación al *principio*, equivaliendo á esta expresión: en el principio *ya* existía el Verbo (1). No resta, pues, sino el significado de principio de duración. Y, en efecto, San Juan quiso expresar que en el *principio* de que habla Moisés en el Génesis, es decir, al empezar á ser las cosas criadas, ya existía el Verbo, y que no debe computársele entre las criaturas. Esta intención del Evangelista es clara, pues el v. 3 expone precisamente la creación primordial del Génesis como posterior al Verbo y como efecto de su poder é influjo eficiente.

Segunda parte. Ese *principio* es el principio de todos los seres que tienen principio. En efecto: acabamos de ver que San Juan quiso expresar cómo el Verbo es anterior á la creación universal del Génesis. Además, la voz *principio* se toma en absoluto, sin restricción ni determinación alguna, y este significado sólo corresponde al principio de todos los seres que lo tienen. Otro principio cualquiera de duración sería *un* principio parcial, restringido, secundum quid; pero no sería *el principio* (2). De aquí se sigue evidentemente que el Verbo es *eterno*, porque si en el principio de toda la universalidad de los seres que le tienen, ya extistía el Verbo; éste no tiene principio, pues además de hallarse fuera de la colección total de los seres que le tienen, si el Verbo tuviera principio, ya la incoación de la existencia de los seres posteriores á él no constituiría el *principio* absoluto antes del cual ya existía el Verbo.

Los arrianos en la antigüedad y el día de hoy los incrédulos objetan que el imperfecto *erat*, ἦν, no envuelve por precisión la idea de preexistencia con respecto al *principio*, sino que puede muy bien expresar una existencia concomitante ó simul-

---

(1) Verbum *erat* inclusam habet particulam *jam* (Maldon.).

(2) Principio nihil est antiquius si principii definitionem in se retineat. (S. Cir. Alej., el cual desarrolla magistralmente esta idea explicando las palabras: in principio erat Verbum.)

tánea con él y significar que el Verbo comenzó á ser precisamente en el principio. Así en el cap. 1 del Génesis, cuando Moisés dice: «en el principio crió Dios el cielo y la tierra; y la tierra era una soledad», el imperfecto *era* expresa la coexistencia de la tierra ó de su estado con el primer momento de la creación, con el *principio*. Igualmente San Juan en su epístola 1.ª, cap. 1, v. 1, dice: «quod *erat* ab initio...», ὃ ἦν ἀπ'ἀρχῆς, donde el *erat*, ἦν, expresa también concomitancia con el principio, y de ningún modo antecesión. Finalmente, el Siro lee *hevot*, *fuit* en perfecto, el cual no puede expresar antecesión, sino incoación ó concomitancia.

Estos ejemplos no destruyen nuestros razonamientos anteriores; porque sea cual fuere la explicación que se dé á los pasajes alegados, es completamente cierto que en nuestro pasaje el ἦν, *erat*, expresa antecesión con respecto al *principio*, pues si el Verbo no existía ya en el principio, ¿cómo pudieron ser hechas por él todas las cosas? Pero respondiendo directamente, en el pasaje del Génesis la oración «y la tierra era...» es oración continuativa de la precedente y dependiente de ella en su sentido, mientras que en nuestro caso la oración es absoluta y no depende de otra. Aunque el *erat* en el ejemplo del Génesis expresa concomitancia ó coexistencia con el *principio*, no la expresa por ser imperfecto, sino por la continuación con la sentencia que precede; el verbo, como imperfecto, aquí como en nuestro pasaje expresa antecesión, aunque no con relación al *principio*, como lo demuestra el inciso que precede, sino al tiempo en que habla el escritor. El segundo ejemplo no viene al caso, porque en él la voz ἀρχη, *initium*, no significa el principio de la creación, sino la eternidad, porque expresa el origen del Verbo. El intérprete siro empleó el pretérito perfecto, porque la lengua sira carece de imperfecto; pero siendo la lengua original del Evangelio la griega, no debe reducirse el imperfecto griego al perfecto siro, sino al contrario.

«Et Verbum erat apud Deum». Expuesta la eternidad del Verbo, pasa el Evangelista á expresar su relación á Dios. Esta

relación, expresada en el texto latino por la preposición *apud*, en el griego por πρὸς y en el siriaco por *levot*, no está interpretada con suficiente precisión por la castellana *en*, pues ésta no envuelve necesariamente contraposición y distinción. Con más exactitud se expresaría la fuerza propia de esas partículas si se tradujeran por *cerca de* en el sentido que los antiguos daban á esta partícula, que correspondía exactamente á la latina *apud*. El Dios cerca del cual estaba el Verbo es el reconocido como verdadero por el pueblo judío y por la razón natural; el Dios criador y omnipotente, pero cuya comunicación de naturaleza y atributos esenciales á otras personas consustanciales se ignoraba.

«Et Deus erat Verbum»: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. El orden gramatical es: «et Verbum erat Deus», el sujeto es ὁ λογος el predicado θεος como se ve por el artículo que lleva el primero y de que carece el segundo. En toda oración de verbo sustantivo donde uno de los términos lleva artículo y el otro no, el sujeto es el que lleva artículo, el predicado el que no lo lleva; porque un término no afectado de artículo determinativo es por su naturalesa de extensión universal; y, por el contrario, un término precedido de artículo determinativo es particular: y, por consiguiente, el primero expresa la forma, el segundo el sujeto de la predicación (1).

En esta tercera sentencia se expresa ya la índole esencial del Verbo, su divinidad y consustancialidad con el Padre; pues siendo San Juan monoteísta, es imposible que afirme la divinidad del Verbo sin afirmar por el mismo caso su consustancialidad con el Padre.

V. 2: «Hoc erat in principio apud Deum». La ambigüedad de la sentencia por no aparecer desde luego si el pronombre *hoc* se refiere al Verbo ó al conjunto de todo lo hasta aquí expresado, desaparece tan pronto como se lee el texto original:

(1) No decimos que el predicado no pueda llevar artículo, sino que en una oración de *sum* uno de cuyos términos lleva artículo y el otro no, el sujeto es el término que lleva artículo.

Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν «*este*, es decir, el Verbo, estaba en el principio cerca de Dios. El orden quiástico con que están dispuestas las tres sentencias del v. 1.° y el argumento de la proposición, nos llevan también á la misma conclusión. El Evangelista quiso epilogar en una sola sentencia los tres rasgos con que había descrito al Verbo. Éste, es decir, el Verbo, cual le he propuesto en la precedente sentencia, verdadero Dios, estaba en el principio cerca de Dios. No carece de objeto esta repetición, y va encaminada á que se grabe en la mente de los lectores la idea grandiosa que ha dado del Verbo, sobre todo de su distinción y preexistencia con respecto al conjunto de los seres criados, cuya relación al Verbo pasa á exponer inmediatamente (1). Toledo explica el v. 2 del *estado* del Verbo en Dios por contraposición al que tuvo en el mundo por la encarnación. Según eso, la sentencia del v. 2 no es sinónima con los dos primeros miembros del v. 1; allí se expresa la esencia del Verbo; aquí su *estado*.

V. 3: «Omnia per ipsum facta sunt», et sine ipso factum est nihil, quod factum est. v. 4. In ipso vita erat...» Πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὅ γέγονεν. v. 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν...

Primero estableceremos la lectura legítima y luego explanaremos la sentencia. Tres son, dicen Toledo y Maldonado (2),

---

(1) Maldonado: explicat nunc causam atque confirmat (quod dixerat); propterea quod Deus erat Verbum, erat in principio apud Deum; nam si Deus non fuisset, nec apud Deum, nec in principio esse potuisset.

(2) Como hemos citado repetidas veces y seguiremos citando á Toledo y Maldonado, no estará demás dar alguna noticia de estos dos ilustres escritores; pues hemos observado no sin asombro y dolor que escritores españoles ignoran por completo aún la existencia de ambos. Francisco de Toledo, discípulo y protegido del B. Maestro Avila fué natural de Córdoba y habiendo terminado su carrera en la Universidad de Salamanca, ocupó la catedra de Filosofía en la misma Universidad cuando apenas contaba 23 años, y entró en la Compañía de Jesús sin cumplir los 24. Terminado su noviciado fué llamado á Roma por San Francisco de Borja y destinado á la enseñanza, desempeñando la cátedra de Filosofía y dictando á la temprana edad de 25 años ó poco más

las lecturas que de este pasaje encontramos en los escritores antiguos. 1.ª: «Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est in ipso. Vita erat, et...» Esta lectura sigue y defiende San Epifanio, y también parece seguirla San Hilario. La 2.ª: «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat...» De este modo leía San Agustín y á lo que parece otros varios Padres latinos. La 3.ª es la que sigue nuestra Vulgata. La primera lectura no parece admisible, y á excepción de San Epifanio ninguno la defiende positivamente. El contexto mismo la excluye,

---

las lecciones sobre Aristóteles que le granjearon un nombre distinguido en el campo de la Filosofía. Más adelante enseñó por algunos años la Teología escolástica, dejándonos como fruto de sus estudios en ese ramo su «Enarratio in Summam D. Thomae», obra magistral de precisión, claridad y profundidad teológica. Este trabajo de Toledo está por desgracia incompleto. Pero el período más brillante de la vida de Toledo fué el de los muchos años (más de veinte) en que desempeñó el cargo de Predicader del Vaticano, y se dedicó al estudio de la Sagrada Escritura. El P. Cornely en su Intr. gen.. p. 703 (2.ª ed., 1894) dice de Toledo: «sat multorum judicio, omnium qui adhuc floruerunt interpretum maximus fuit Toletus». Parecidos elogios le tributan Ricardo Simón y el P. Hurter en su *Nomenclator*. Por espacio de muchos años fué el brazo derecho de los SS. Pontífices, que le ocuparon en los negocios más arduos. Él redujo á Bayo; él fué el principal promotor de la reconciliación de Enrique IV con la Iglesia: él fué el alma de las últimas Congregaciones para la celebérrima corrección de la Vulgata. Fué devotísimo de la Virgen María en cuyo templo de Santa María la Mayor decía su misa indefectiblemente todos los días, yendo á decirla á pie cualquiera que fuese el tiempo que hiciese; á sus festividades se preparaba con ayuno á pan y agua, ayunando también cuarenta días en preparación para la fiesta de la Asunción. Fué nombrado Cardenal el año 1593 y murió el de 1596. Los escritos exegéticos que conservamos de Toledo son: Comentarios sobre el Evangelio de San Juan, sobre los 12 primeros capítulos de San Lucas y sobre la Epístola á los romanos. Poseía vastos conocimientos en la lengua hebrea y en la griega: la lectura de Padres latinos y griegos que aparece en sus escritos es asombrosa: discute el texto con profundidad y exquisita diligencia. Su estilo, sin ser inculto ni incorrecto, no tiene la flexibilidad y elegancia del de Maldonado.

Juan de Maldonado era natural de Casas de la Reina en Extrema-

pues envuelve un sentido tautológico (1). La 2.ª tiene entre los Doctores latinos mayor aceptación; pero no la siguieron tantos como pudiera creerse, pues se supone erróneamente que la siguen muchos Padres, porque, alegando este pasaje, sólo expresan estas palabras: «sine ipso factum est nihil», sin pasar adelante. Pero observa juiciosamente Maldonado que no hay derecho para concluir de ahí que esos Doctores no seguían la lectura común; pues San Ambrosio, que sigue y defiende la tercera, al citar el pasaje, á veces lo hace sin pasar de la voz nihil. Alegaban así el pasaje estos Padres porque á su propósito venía mejor hacer pausa en *nihil*, omitiendo la parte siguiente, y también porque ésta ya se supone en lo que precede. Debe, pues, sin duda ninguna seguirse la tercera lectura y así

---

dura. En su juventud cursó en la Universidad de Salamanca y cuando Toledo dejó la cátedra de Filosofía para ingresar en la Compañía ocupóla Maldonado, quien á su vez dejóla también para abrazar el mismo Instituto. Enseñó Teología en París con tal aceptación que los estudiantes y otros oyentes acudían con horas de anticipación á buscar sitio para no perder sus lecciones, teniendo á veces que hacerlas al aire libre. A consecuencia de disgustos ocasionados por los calvinistas, Maldonado hubo de dejar la cátedra y salir de París, retirándose á Bourges en cuyo colegio se dedicó exclusivamente al estudio de la Sagrada Escritura, á la que siempre había tenido grande afición. Fué el martillo de los calvinistas en Francia, los cuales sentían hacia él verdadero terror por la ciencia inmensa que admiraban en él y su indisputable superioridad sobre los caudillos herejes. Llamado á Roma para formar parte de la Junta de Sabios que habían de intervenir en la corrección de la Vulgata, falleció sin llegar al término de su viaje el año de 1583. De Maldonado poseemos, entre otros escritos teológicos y exegéticos, su Comentario sobre los Profetas y el admirable sobre los Evangelios «quo meliorem, dice el P. Cornely, nondum accepimus.» Distínguese Maldonado por sus vastísimos conocimientos en la lengua griega acompañados de no muy inferiores en la hebrea, caldea y siriaca. Su estilo es flexible y elegante, su crítica fina. Si Maldonado resucitara, pondríase á la cabeza de los exégetas críticos católicos.

(1) Seguíanla en lo antiguo los valentinianos para establecer su Ζωη que con el Λογος formaba una συζυγια. Entre los racionalistas modernos que han resucitado todas las extravagancias sectarias, sigue esta lectura Hilgenfeld.

leyeron, además de muchos Padres latinos, todos los griegos á excepción de San Epifanio. La misma lectura se halla en los mejores códices griegos, entre ellos en el Vaticano. La sentencia expresada en el verso consta de dos partes, positiva la una y negativa la segunda; y aunque San Juan emplea con frecuencia esta forma de paralelismo antitético (1); sin embargo, debe observarse que en los ejemplos que se citan, sólo tres presentan analogía completa con nuestro pasaje: en los restantes la antítesis no es directa sino indireca. La antítesis directa entre los dos miembros hace ver que el Evangelista pretendió confirmar la universalidad absoluta del *Omnia* = πάντα del primer miembro, cerrando la puerta á cualesquiera cavilaciones. *Todas las cosas* fueron hechas por el Verbo; y de tal modo, que *nada* de cuanto ha sido hecho, lo ha sido sin su intervención: *todo* ha estado sujeto á su acción productora: *nada* se ha sustraído á ella.

Ya en el mero hecho de decir: *facta sunt*, es claro que en el *omnia* se trata de los seres *criados*, pero el segundo miembro expresa la categoría de seres de que se habla: sin su influjo «nada de *cuanto ha sido hecho*» ha pasado de la nada al sér, ningún sér *criado* se ha sustraído á la acción productora del Verbo. Es, pues, impertinente la conclusión de los macedonianos: «omnia per ipsum facta sunt, ergo et Spiritus-Sanctus».— El influjo productor del Verbo en la creación está expresado por la preposición δια, δι'αὐτοῦ = per ipsum. Los arrianos pretendían que la preposición δια expresa influjo eficiente sí, pero sólo instrumental, no principal; pero es cierto que no es ese su significado exclusivo y que muchas veces se aplica á Dios; por ejemplo, I Cor., 1, 9. «Fidelis Deus *per quem*, δι'οὗ vocati estis...» é igualmente Rom., 11, 36; 5, 11. Hebreos, 2, 10: Hechos, 10, 43, etc. El mismo Teodoro mopsuesteno, autor poco ortodoxo, dice sobre este lugar: «δια no se pone para indicar *ministerio*, sino cooperación; y que nada se sustrajo á la acción

(1) Compárense 1, 20; 3, 16; 10, 5.28. 1.ª Joann., 1, 6; 2, 4.27.

del Verbo (1). El contexto demuestra que no puede significar concurso instrumental, porque en tal caso el Verbo no sería Dios sino criatura, y si es criatura, algo de lo que fué criado se hubiera sustraído á su influjo, pues nada puede concurrir á la producción de su propio ser. El texto griego expresa este segundo miembro con más énfasis: καὶ χωρίς αυτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὅ γέγονεν. «Et sine ipso *neque unum* factum est»; y todavía más el siro, nequidem unum». Estas fórmulas, como se ve, extreman cuanto pueden la imposibilidad de una excepción á la universalidad del *omnia* πάντα.

Hasta aquí la interpretación verbal: pasemos ya á la interpretación real.

§ III. Interpretación real.

A.—*Interpretación gnóstica, arriana y racionalista.*

I. Los valentinianos interpretaban el pasaje del modo siguiente. El Evangelista distingue tres Eones: Dios, el Principio y el Verbo. Del Dios sumo procede el Principio (ἀρχη) y está en él: del Principio procede el Verbo, y está igualmente en él como el Principio en el Dios sumo. Por eso dice: «El Verbo estaba en el Principio». También dice que el Verbo estaba en Dios, porque el Principio es Dios: y finalmente, que el Verbo era Dios; porque lo que nace de Dios, es Dios. El inciso: *El Verbo estaba en el Principio con Dios* expresa el orden de emisión de los dos Eones, el Verbo y el Principio, con respecto al Dios sumo (2).

II. Los arrianos que en estos tres versos del Evangelio veían la refutación más completa de sus errores, hicieron esfuerzos desesperados para torcer el sentido legítimo. Su fun-

---

(1) τὸ διά, ου διακονιας ενεκα κεῖται, ἀλλα συνεργειας και το μηδεν εφεξαιρεῖθε της αυτοῦ ποιησεως.

(2) S. Iren. Contr. Haer. lib. I, cap. 8.° n. 5.

damento radical era no de Escritura, sino de razón. Creían absurda la pluralidad de personas en el seno de una naturaleza numéricamente la misma; y guiados de este que creían axioma, no atreviéndose, por otra parte, á negar la autoridad de la Escritura, buscaron mil efugios para acomodarla á su postulado. Toda la cuestión se reduce al sentido de la proposición: *El Verbo era Dios.* En esta sentencia decían, la voz *Dios* no significa la naturaleza divina en su concepto absoluto y riguroso, el Dios sumo y κατ' ἐξοχήν, sino una divinidad diminuta, de segundo orden, participada como en reflejo é imagen, no consustancial, sino análoga, umbrátil. En confirmación de su error alegaban estos argumentos: 1.° En el cap. 5.° hablando Jesús de su operación según la naturaleza superior, que posee además de la humana, dice que obra lo que *ve* obrar al Padre. Luego *antes* que el Verbo, obra el Padre, y por consiguiente la operación y potencia del Verbo no es numéricamente la misma que la operación y potencia del Padre, y por tanto, tampoco es idéntica la naturaleza de ambos. 2.° El predicado Deus (θεός) no lleva artículo como lo lleva en la oración precedente, donde evidentemente se refiere al Dios sumo. El Verbo, según eso, no es Dios con la divinidad del Dios sumo, sino de grado inferior. 3.° El verbo se dice *Dios* al modo que Moisés es llamado Dios de Faraón, Dios secundum quid, de un modo metafórico. 4.° En el v. siguiente: «omnia per ipsum...» la voz *omnia* πάντα no encierra universalidad absoluta, sino lata, todas las cosas á excepción del Verbo mismo; al modo que solemos muchas veces indicar una gran muchedumbre con expresiones que materialmeute suenan universalidad completa, por ejemplo: todos los hombres son pecadores: todo el mundo se va tras él. Y hay tanto más derecho á emplear estas fórmulas de universalidad cuanto la colección es mayor y el número absoluto ó relativo de excepciones es más exiguo. En el caso presente, como se trata de la totalidad de los seres criados, la colección es la mayor que puede darse, y sólo se exceptúa el mismo Verbo; el derecho, por consiguiente, á emplear fórmulas de universalidad, es el más fundado que se puede imagi-

nar. 5.° La preposición διὰ confirma la misma verdad: el significado de esta partícula ó expresa el influjo eficiente sí, pero instrumental, no principal; ó cuando menos es de significado equívoco y da derecho fundado para creer que el Evangelista quiso, en efecto, expresar el influjo meramente instrumental. Si su mente hubiera sido querer expresar el influjo eficiente principal, debiera haber empleado una partícula que no dejara lugar á duda, la preposición ἀπὸ ó παρα, ab; y por la mismo que no empleó esta partícula tratándose de materia tan delicada en donde ninguna precisión puede ser excesiva, sino que toda es necesaria; haber empleado una partícula ambigua y que de suyo más bien presenta al espíritu la noción de influjo instrumental, equivale á conceder que el Verbo no es autor principal del universo, y por tanto que no es verdadero Dios. El segundo miembro: «et sine ipso factum est nihil quod factum est», no puede prestar al primero mayor amplitud de la que á éste le dan sus propios términos. Además, siendo incierta la lectura, y leyendo aun escritores ortodoxos, como San Epifanio y San Hilario: «sine ipso factum est nihil quod factum est in ipso», es claro que el *nihil* está circunscrito por el apósito: «quod factum est *in ipso ó per ipsum*», á los seres producidos con la intervención del Verbo; y por consiguiente no se extiende á todos los seres criados en absoluto.

III. Los racionalistas modernos, resucitando todas las formas de los errores antiguos interpretan el pasaje del modo siguiente. Según unos, en la mente de su Autor, el λογος del cuarto Evangelio es uno de los Eones de los gnósticos, y por consiguiente, ni el Dios absoluto según la idea judía y cristiana, ni siquiera la suprema de las divinidades del Pleroma; sino que ocupa un lugar muy secundario en la serie (1). Según otros no es otra cosa que el Λογος de Platón y los neoplatónicos alejandrinos, como lo demuestra: 1.° El nombre

---

(1) Cuando menos es posterior al Principio ó Αρχη.

mismo de λογος desconocido entre los palestinenses y en toda la literatura del Viejo Testamento y también del Nuevo á excepción de nuestro Evangelio, y sólo conocido en los escritos platónicos y neoplatónicos. 2.º Los caracteres que el Evangelista atribuyó á su λογος, que son precisamente los que aquellos filósofos atribuyen al suyo, á saber: α) Existir desde la eternidad ó antes de la producción del mundo externo. β) Hallarse en esa fase de su sér en el seno de la divinidad. γ) Ser instrumento de ésta en la producción del mundo: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. δ) Adquirir mediante la creación y después de ella una nueva manera de ser en los seres criados: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. ε) Ser ó constituir la vitalidad de los vivientes y la luz de los hombres: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. «In ipso vita erat, et vita erat lux hominum». 3.º Finalmente, nuestro autor no excluye la materia *a se;* pues atribuye al Verbo la producción de todos los seres *producidos;* pero no de todos los seres *existentes* fuera de Dios, cual es la materia increada de los platónicos.

B.—*Interpretación católica.*

Según ésta, el Verbo es verdadero Dios, y en el sentido riguroso y propio de la expresión: este es el valor genuino de la sentencia: *El Verbo era Dios.* Cuando se dice que por el Verbo fueron producidas todas las cosas, trátase de influjo eficiente principal, no instrumental. El Verbo es principio y causa primaria é imparticipada de la vida de los vivientes creados.

Como se ve, toda la dificultad está en demostrar el sentido propio y riguroso de la voz *Dios,* θεος en la expresión: «el Verbo era Dios»; pues esto demostrado, los otros dos miembros son corolarios, obvios y evidentes. Pero el contexto demuestra con avasalladora evidencia que el Evangelista toma la voz en el sentido propio. Daremos de ello tres razones, todas apodícticas. La primera es que la voz *Dios* en esta sentencia no puede tener otro sentido, ni entenderse de otra divinidad que de la misma que en la sentencia precedente; en

la cual la voz *Dios* significa la divinidad en el sentido riguroso. El que en la sentencia precedente vaya la voz acompañada del artículo y no lo esté en la siguiente, no cambia la noción específica de la esencia significada: el artículo no modifica la noción expresada por el término, y su oficio es únicamente designar un individuo personal de aquella esencia ó naturaleza. La razón de ponerse el artículo en la sentencia; ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν es porque expresándose en ella la relación personal entre el Verbo y el Padre, el término τον Θεον expresa, no la naturaleza, sino la hipóstasis. Si se replica que en ese caso no debería ser llamada esa hipóstasis ο Θεος sino ο πατηρ y que llamarla ο Θεος es indicar que aquella hipóstasis absorbe en sí sola toda la esencia y no la comunica con otro; responderemos que San Juan, aunque en realidad expresa la personalidad del Padre, la expresa bajo el concepto y nombre con que era conocida antes del advenimiento de Jesucristo y de la revelación del misterio de la Trinidad; esto es, bajo el concepto del Dios personal únicamente conocido hasta entonces, pero que ahora se declara no ser la única persona en la naturaleza divina.

Es preciso decir, pues, ó que el Evangelista no significó en la segunda sentencia la naturaleza divina, lo que no puede admitirse; ó que al afirmar que el Verbo era Dios, afirma del Verbo la divinidad propiamente tal. Sólo podría haber dificultad sobre si en opinión del Evangelista la divinidad puede multiplicarse en individuos de esencia numéricamente diversa, aunque específicamente idéntica, ó si esa multiplicación tiene lugar únicamente en personalidades que subsisten en una sola esencia numérica. Pero esta cuestión está resuelta con sólo tener en cuenta que San Juan, ni en calidad de judío, ni en calidad de discípulo é intérprete de Jesús, pueda dejar de proclamar la doctrina del monoteísmo: pues Moisés propone como dogma fundamental el de la unidad de Dios; y Jesús no sólo acepta el Pentateuco, sino que proclama repetidas veces, por cuenta propia, el mismo dogma. (San Juan, 17, 3, y en innumerables pasajes.)

2.ª En el v. 3 el Evangelista propone la creación del universo que el Génesis describe en el cap. 1.º, y la propone como efecto de la acción del Verbo: «omnia *per ipsum* facta sunt»: πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετω. El Verbo, por tanto, según San Juan, cae fuera del conjunto universal de lo criado, y como en ese conjunto está comprendido todo lo que no es Dios, pues todo cuanto fuera de Dios tiene sér, lo ha recibido de Dios mediante la creación; el Verbo es necesariamente Dios en el sentido propio y rigoroso de la palabra.

3.ª Para que nadie pudiera dudar de su mente, el Evangelista, no contento con haber dicho que todas las cosas fueron hechas por influjo eficiente del Verbo, añade en el segundo hemistiquio, que de este influjo eficiente del Verbo no se sustrajo sér alguno criado: «sine ipso factum est nihil quod factum est», ó como expresan con mayor énfasis la misma sentencia el texto griego y el siro: sin su influjo no fué producido *ni un sólo sér, ni siquiera un sólo sér*. Si ni un sólo sér, ni siquiera uno de los seres criados, esto es, de todo lo que no es Dios, se sustrajo á la acción productora del Verbo, es evidente que el Verbo no es criatura, sino Dios; pues si fuera criatura, su sér se hubiera sustraído á su influjo productor, porque no podía producirse sin existir. San Agustín desenvuelve profunda y magistralmente este argumento. «Exeat nunc, dice, nescio quis infidelis arianus et dicat quia Verbum Dei factum est. Quomodo potest fieri ut Verbum Dei factum sit, quando Deus per Verbum fecit omnia? Si et Verbum Dei ipsum factum est, ¿per quod aliud Verbum factum est? Si hoc dicis quia est Verbum Verbi per quod factum est illud, ipsum dico ego unicum Filium Dei. Si autem non dicis Verbum Verbi, concede non factum per quem facta sunt omnia» (1). De un modo análogo arguyen San Cirilo y San Crisóstomo.

Demostrado el primer punto, que es la divinidad verdadera y propia del Verbo, los otros dos no son más, como dijimos,

(1) **Tract., 1, n. 11.**

que corolarios del primero. Siendo el Verbo verdadero Dios y no criatura, es evidente que su influjo creador, como de verdadero Dios, no puede menos de ser influjo de causa principal. Igualmente respecto de los vivientes, es también vida de los mismos como principio y fuente de donde se deriva como de causa y autor toda la vida de los seres creados.

§ IV. Solución á las dificultades de los herejes.

Examinemos ahora el valor de los argumentos del gnosticismo y arrianismo. Respecto de la interpretación gnóstica basta observar que, según el gnosticismo, entre el primer principio y el Verbo median uno ó más Eones (1): según el Evangelista no media sér alguno; pues el Principio Αρχη no es sustancia alguna sino que significa el principio de duración de los seres criados antes del cuál existía el Verbo. Según el gnosticismo, el primer principio y los Eones, que de él se van derivando inmediata ó mediatamente, no son consustanciales, ni con el primer principio ni entre sí, pues en tal derivación interviene generación por verdadera acción ad extra respecto del que engendra: según el Evangelista el Verbo es consustancial al Padre. Según el gnosticismo, en la creación ó producción del mundo inferior no interviene inmediatamente el Dios sumo ó primer principio: según el Evangelista el Padre es productor inmediato de la creación universal.

Por lo que hace al arrianismo, el fundamento de razón en que tácitamente estriban todos los raciocinios de los arrianos, no puede dar derecho á sus conclusiones, porque la razón no puede demostrar la repugnancia de una esencia numéricamente idéntica y subsistente en varias hipóstasis.

---

(1) Decimos uno ó más para prescindir de la forma más ó menos desarrollada de los sistemas gnósticos. Valentín atribuye á San Juan ideas gnósticas; pero no el sistema gnóstico completo, como más adelante se desenvolvió.

Los conceptos de nuestra mente, aun los más universales, como abstraídos de los seres limitados y sensibles que nos rodean, tienen en ellos, exclusivamente, todo su último fundamento objetivo; y por tanto es imposible que puedan aplicarse rigorosamente, esto es, tal cual los vemos realizados en dichos seres, al ser ilimitado é infinito de Dios, que como causa única de todos ellos en toda su prodigiosa variedad de grados de perfección, debe necesariamente encerrar en sí reunida, unificada y elevada esa misma infinita variedad, pero de una manera eminentísima que no alcanzamos á concebir de un modo positivo y adecuado. De donde se sigue que perfecciones y conceptos contrapuestos y que mutuamente se excluyen en las criaturas, no por razón de las perfecciones y conceptos mismos, sino por la realidad limitada en que se encuentran, no se contraponen y excluyen en Dios. Tal sucede con los conceptos de esencia é hipóstasis. En los seres criados vemos que cada esencia individual no puede subsistir sino en una hipóstasis; pero esto sucede no precisamente porque los conceptos de naturaleza é hipóstasis en sí mismos exijan para una naturaleza una sola hipóstasis y para una sola hipóstasis una sola naturaleza individual, no *a priori* sino sólo *a posteriori*, por la índole de las naturalezas criadas que nos rodean. Ningún filósofo es capaz de demostrar que los conceptos de esencia única é hipóstasis múltiple dentro de esa esencia única, envuelven contradicción. Las condiciones de sociabilidad ó insociabilidad de ambos conceptos en una misma realidad sustancial nos son desconocidas.

Semejante principio es, por consiguiente, un mero postulado que asumían gratuitamente los arrianos como verdad axiomática. Destruído el fundamento de razón, los argumentos que añade el arrianismo se resuelven sin dificultad. Es verdad que en el cap. 5.º habla Jesús de su operación según la naturaleza superior, y que dice no poder obrar sino lo que ve obrar al Padre. Pero de ahí no se sigue que esa operación del Hijo sea posterior y distinta de la del Padre, como lo veremos al examinar ese pasaje.

El segundo argumento, tomado del artículo que lleva θεον en la segunda sentencia, no tiene valor alguno, como lo hicimos ver en la interpretación católica.

El tercero es una afirmación gratuita que no sólo no descansa en prueba alguna, sino que se opone abiertamente al contexto, según el cual, la noción de *Dios* es uniforme, como lo demostramos.

El cuarto tiene todavía menos valor, pues el tenor de la letra demuestra con evidencia la universalidad absoluta del παντα.

Respecto del argumento tomado de la preposición δια, haremos las advertencias siguientes: 1.ª Esa preposición no siempre significa influjo instrumental, y en el Nuevo Testamento ocurren numerosos ejemplos en los que evidentemente se trata de influjo principal, como en el pasaje citado de la primera á los Corintios. Por consiguiente, siendo ambiguo el significado, el contexto restante debe determinar el sentido preciso. Pero el contexto restante no consiente explicar la preposición de influjo instrumental, pues el intento del Evangelista es hacer ver que el Verbo existía antes de *toda* la creación, y que *todos* los seres producidos lo han sido por la acción del Verbo. Es, pues, imposible que éste sea criatura; y siendo criador, es decir, Dios, su influjo productivo no puede ser instrumental en el sentido propio de la expresión. 2.ª Sin embargo, el Evangelista empleó la preposición δια y no απο ó παρα, porque su intento era no sólo expresar la acción creadora del Verbo, sino expresarla tal cual conviene específicamente al Verbo en las operaciones divinas *ad extra*. Estas son comunes al Padre y al Hijo, pero no del mismo modo. Como observa Santo Tomás, no puede competir al Hijo la potencia y la operación, sino del mismo modo que le compete la esencia: y pues ésta se halla en el Hijo por comunicación y derivada del Padre, del mismo se halla en Él la potencia y la operación. Al discutir el discurso de Jesucristo del cap. 5.º expondremos con más amplitud este punto.

El argumento tomado de la incertidumbre de la lectura es nulo, porque en primer lugar la lectura: «sine ipso factum

est nihil quod factum *est in ipso»* como tautológica, y que priva de sentido á la sentencia siguiente, «vita erat», es inadmisible. La segunda lectura, ó sea la de San Agustín, no quita nada de su fuerza ni á la universalidad absoluta del πάντα, ni al énfasis del segundo miembro que confirma más y más aquella universalidad. Esta lectura no impidió á San Agustín escribir las vigorosas líneas que arriba reprodujimos, é impugnar invictamente á los arrianos urgiendo la letra del v. 3.

§ V. Solución de las dificultades del racionalismo.

Resta examinar la interpretación racionalista. Respecto á su primer miembro, basta lo dicho sobre la interpretación valentiniana, pues los modernos incrédulos no presentan nuevos argumentos. Sólo advertiremos contra los que de las ideas del Prólogo que suponen gnósticas, pretenden deducir el origen posterior del cuarto Evangelio, que el mismo Valentín aunque atribuyó á San Juan ideas gnósticas, no le atribuyó el sistema gnóstico ya perfecto, sino sólo en germen. Es, pues, indudable que la antigüedad del libro se remonta á época anterior al siglo II.

Mayor examen y más detenido necesita la segunda parte relativa al platonismo y neoplatonismo. No puede negarse que entre estos filósofos y San Juan existen notables analogías con respecto á la doctrina del Λογος. Pero examinada con atención la doctrina de aquellos filósofos y la de San Juan, descúbrese entre ellas una distancia inmensa. San Cirilo Alejandrino (1) en sus libros contra Juliano, resume las diferencias

---

(1) San Cirilo Patriarca de Alejandría, fué sobrino del celebre Patriarca Teófilo, á quien sucedió en el Patriarcado por el voto unánime de clero y pueblo. Fué el alma de la campaña emprendida contra el heresiarca Nestorio, cuando éste se declaró contrario á la unidad personal de las dos naturalezas en Cristo. Por encargo del Papa Celestino presidió el Concilio de Efeso donde se definió la unidad y divinidad de

reduciéndolas á este solo punto: los platónicos y neoplatónicos jamás llegaron á establecer la consustancialidad del Verbo con el Dios sumo, poniendo pluralidad de hipóstasis subsistentes en una sola naturaleza divina; y aunque no es esta la única diferencia, es en efecto, la fundamental. Para verlo, examinemos sucesivamente la doctrina de Platón y del neoplatonismo helénico y la del judaico ó filoniano.

A.—*La doctrina del* Λογος *del Evangelio no está tomada de Platón ni de las sectas platónicas.*

La doctrina de Platón sobre el Λογος está contenida en dos pasajes suyos: el primero se encuentra en la Epístola á Hermias, Erasto y Corisco; el segundo en el *Epinomis*. Comparando estos dos pasajes entre sí, resulta que, según Platón: 1.°) Existe el Λογος ó Ratio divina que es causa (αιτιος) del Mundo (κοσμος) y preside á él: es su ηγεμων.—2.°) Este Λογος es Hijo del Dios sumo y participa de la divinidad, es también *Dios*.—3.°) Es una verdadera hipóstasis, pues no sólo es llamado *Hijo*, *creador* y *Jefe* del mundo, sino que es invocado como personalidad distinta del Dios sumo su Padre en el juramento que Platón encarga hacer á sus amigos. Tenemos, pues, según Platón, que en la divinidad existen dos hipóstasis distintas, Padre é Hijo; esta segunda es llamada Λογος, y es causa inmediata del universo. Si la naturaleza divina común á ambos es numérica-

---

la persona de Jesucristo, y la maternidad divina de la Virgen María. Escribió numerosas obras polémicas y exegéticas en las cuales aparece su profundo saber teológico y su penetrante ingenio. Su comentario sobre San Juan es de lo más elevado que se ha escrito, y en la exposición, desarrollo y vindicación de los misterios de la Trinidad y la Encarnación, quizá no es inferior á ninguno de los grandes ingenios de la antigüedad. Escribió también 19 libros de controversias contra Juliano: en esta obra se muestra conocedor profundo de la filosofía y teología pagana: muestra predilección hacia los platónicos.

mente idéntica, no se ve diferencia sustancial entre Platón y San Juan (1).

Toda la cuestión se reduce, pues, á examinar si Platón admite ó no la consustancialidad de ambas hipóstasis. Afirmamos que Platón no hace consustanciales á ambos principios. Pero antes de demostrarlo expongamos la doctrina de los neoplatónicos sobre el Λογος, porque además de suministrarnos algunas

---

(1) Hé aquí los dos pasajes de Platón. No parece que en todos sus escritos se halla otro alguno, donde expresa su pensamiento como en los dos citados; pues Eusebio y San Cirilo de Alejandría, versadísimos en la filosofía platónica, no citan otro alguno. (Véase Eusebio Prep. evang., lib. XI, cap. 16; S. Ciril. Alej. Contr. Jul., lib. VIII). Ταὺτην τὴν ἐπιστολὴν πάντας ὑμᾶς τρεῖς ὄντας ἀναγνῶσαι χρή, μάλιστα μέν ἀθρόους · εἰ δὲ μὴ, κατὰ δὺο, κοινῇ κατὰ δὺναμιν, ὡς οἷόν τ'ἐστι, πλειστάκις · καί χρῆσθαι συνθήκη καὶ νόμῳ κυρίω, ὃ ἐστι δίκαιον, ἐπομνύντας σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσω, καὶ τῃ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδίᾳ καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα, τῶν τε ὄντων, καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κὺριον ἐπιμνύντας, ὃν, ἄν οντῶς φιλοσοφῶμεν, εἰσομεθα πάντες σαφῶς εἰς δὺναμιν ανθρώπων ευδαιμονων. Esta carta es menester la leais todos tres, sobre todo reunidos; y si no, dos juntos, á ser posible, y lo más á menudo que pueda ser; y que procedáis de común acuerdo, lo cual es justo, jurando con seriedad no ajena de las Musas, y con alegría hermana de la seriedad, *invocando en vuestro juramento al Dios que preside á todos los seres, tanto actuales como futuros, y al Señor, Padre del que preside á los seres, y es autor de los mismos...»* Como se ve, Platón admite dos seres divinos, hipóstasis distintas entre sí, Padre é Hijo; de los cuales el Hijo es causa ó autor (αιτιος) y Jefe ó que preside (ηγεμων) al universo. En este pasaje no dice que el Hijo sea el Λογος; pero lo dice en el segundo pasaje, que es como sigue: καὶ τιμὰς ἀποδιδῶμεν, μή τῷ μὲν ἐνιαυτὸν, τῷ δὲ μῆνα, τοῖς δὲ μήτε τινα μοῖραν τάττωμέν, μητέ τινα χρόνον, ἐν ᾧ διεξέρχεται τὸν αὐτοῦ πόλον συναποτελῶν κόσμον, ὃν ἔταξε Λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν... Y tributémosles honores (va hablando de las ocho *potencias* que llama dioses), no empero de modo que á uno señalemos el año, á otro el mes y á otros no señalemos ni lugar ni tiempo alguno en el cual recorra su órbita formando el mundo (esto es, el orden armónico del universo), *el cual fué ordenado visible por el* Λογος, *que es el sér más divino de todos* (ὁ παντων θειοτατος). Aquí dice que el Λογος, sér divinísimo, *ordenó* ó puso en orden al mundo. En la cosmología de Platón, que admitía la materia eterna, y *a se*, ordenar es hacer ó fabricar, ser autor de la manera única posible. Según Platón, por consiguiente, el Autor y Jefe del universo es el Λογος. Y pues en el pasaje anterior dice que el Autor y Jefe del universo es el

pruebas acerca de la mente de Platón, nos allanará el camino para las que hemos de tomar de pasajes de este filósofo.

II.—El neoplatonismo helénico ó pagano está representado en Plotino, Porfirio y Numenio. Su doctrina con respecto al Λογος se resume en estos puntos: 1.º) Debe distinguirse entre la naturaleza corpórea y la incorpórea ó espiritual. 2.º) La naturaleza incorpórea, ó sea lo incorpóreo ó espiritual, está repartido entre dos seres, el Bien y la Mente ó el Λογος; pero este

---

Hijo, el Λογος y el Hijo son una misma hipóstasis. De estos pasajes aparece que no interpretan bien á Platón los que dicen que este filósofo llamase *Padre* al Dios sumo, pero que su Hijo es el Mundo y no el Λογος. El Dios sumo no es Padre del mundo, sino del Λογος, autor y Jefe del mundo. Tampoco puede decirse que no haga al Λογος hipóstasis distinta del Dios sumo. La diferencia entre el Λογος de Platón y el de San Juan ha de buscarse, como lo hace el doctísimo San Cirilo de Alejandría, en la *consustancialidad*. Léase á este Doctor contra Jul., libro VIII.—Los pasajes citados se encuentran en el mismo lugar del Santo Doctor. En la edición de las obras de Platón de Firmin Didot (1883), falta una palabra en la traducción latina de Marsilio Ficino, del primer pasaje: la palabra *ducem*, que corresponde ó debía corresponder á la griega ηγεμονα. Se hace esta advertencia para que si alguno atiende á sola la versión latina, no crea que sólo se habla de una hipóstasis.

Prudencio Marán, en los Prolegómenos á su edición de San Justino (α), no admite que Platón, en el pasaje de la carta á los amigos, bajo la denominación de Jefe y autor del mundo, entienda el Λογος ó Hijo, sino el mundo. Y trata de demostrarlo alegando dos pasajes, uno del *Epinomis* y otro del *Timeo*. Según el primero, la *causa de todos los bienes es el cielo;* según el segundo, el *cielo* es el mundo: luego el mundo es la causa de los bienes; y pues este mismo atributo se afirma del Jefe y autor del universo, pues de él se dice que es *causa* de los bienes, es claro que el Jefe y autor del universo no es otro que el mundo.—Sólo la conclusión misma de que el *mundo* es causa del *mundo*, bastaría para no admitir la explicación de Marán; pero, además, no es verdad lo que éste afirma de que al Jefe y Autor del universo y al mundo ó cielo se aplique el mismo atributo de ser *causa de los bienes*. En el pasaje del *Epinomis*, citado por Marán, se dice del cielo (ó mundo) que es *causa de los bienes;* pero en el pasaje de la carta á los amigos sólo se dice del Jefe y Autor del universo, que es *causa*, es decir, del mismo universo; los bienes particulares del universo bien pueden tener y tienen otra causa inmediata, que es el mismo universo ó mundo.

(α) Prolegom., parte III.

último tiene dos fases ó momentos: el Λογος en sí mismo y en el universo corpóreo. El Λογος en el primer momento es la inteligencia ó Mente; en el segundo la manifestación de ésta en el mundo corpóreo por el conjunto de las energías que animan al universo, ó mediante las que el universo se muestra activo, bien en el orden de los vivientes propiamente tales, bien en el orden mecánico. Este conjunto de energías que penetra y vivifica al mundo es el *Alma* del mismo. 3.°) Así como el alma del mundo es una derivación del Λογος, así el Λογος es una derivación del Dios sumo. 4.°) Estos autores llaman *divinidad* á la naturaleza espiritual ó al orden de los espíritus, de modo que todo lo que no es corpóreo entra, según ellos, en la categoría de la *divinidad* (θειον, θειοτης). 5.°) La divinidad, por consiguiente, se extiende al Bien (αγαθος), que es el Dios sumo, al Λογος (que generalmente es llamado por los neoplatónicos Νους = Mens), y á la ψυχν ó Alma del mundo (1). Entre estos tres seres divinos establecen los neoplatónicos las mismas relaciones que Platón.

III.—El neoplatonismo filoniano ó judío sólo difiere del helénico en acentuar con más precisión la índole personal del Λογος y su origen por generación del Padre, y en dar al Λογος nombres bíblicos. Llámale μονογενὴ, ἀρχάγγελος, ἀγγέλος πρεσβύτατος, etc. (2).

La analogía entre el platonismo y el neoplatonismo con la doctrina de San Juan es muy pronunciada, pero hay entre ellas una diferencia esencial. Consiste ésta en que platónicos y neoplatónicos no admiten la consustancialidad del Padre y el Λογος, mientras que San Juan la expresa de una manera clarísima. Que los filósofos citados no hacen al Λογος consustancial con el Dios sumo, es evidente respecto de los neoplatónicos helénicos y de Filón. Según Plotino, Porfirio y Numenio: 1.°) Las

(1) Véanse los pasajes de Plotino, Numenio y Porfirio en San Cirilo de Alejandría ó en Eusebio, *Preparación evangélica*, lib XI, capítulos 17 y 18.

(2) Véanse los pasajes de Filón en Eusebio, *Preparación evangélica*, lib. VII, cap. 13, y lib. XI, cap. 15.

tres hipóstasis á que se extiende la naturaleza divina son llamadas *primero*, *segundo* y *tercer* Dios; πρῶτος, δεύτερος, τρίτος θεός, y colocadas en diverso grado de excelencia. Es imposible hacer esa división numérica *de dioses* y colocarlos en diverso grado si la naturaleza ó sustancia de todos ellos es numéricamente idéntica. 2.°) El Dios sumo (Αγαθος) no debe contarse con los seres que proceden de él, porque está completamente exento de la comunicación con ellos; y pues entre los seres que proceden del Bien se halla el Λογος, este no puede ser consustancial al Bien. 3.°) El Λογος ó Mente se perfecciona con la contemplación del Bien ó Dios sumo, tiene necesidad de él, mientras el Bien no tiene necesidad del Λογος ó Mente; si, pues, el Λογος adquiere perfección con la contemplación del Bien sumo, no encierra en sí toda la perfección que hay en la divinidad, y si tiene necesidad de él no alcanza el grado de excelencia del Bien sumo, y por tanto, no es consustancial á él. 4.°) Por naturaleza divina (θειον, θειοτης) entienden estos escritores *todo lo que no es corpóreo*, *todo lo incorpóreo*, ó (para ellos), *espiritual;* pero dentro del orden de los seres espirituales hay diferencias de grados sustanciales; y nadie podrá decir que los platónicos hicieron numéricamente consustanciales todos los seres incorpóreos (1).

Por lo que hace á Filón, las diferencias entre los caracteres de su Λογος y el de San Juan son todavia más marcadas, si cabe: pues 1.° El Λογος de Filón «remedando los caminos del Padre, formó sus obras contemplando los caracteres arqueti-

---

(1) Los pasajes de Plotino, Porfirio y Numenio pueden verse en San Cirilo Alejandrino. El lector descubrirá desde luego los cuatro caracteres que hemos señalado. El primero en el testimonio de Porfirio: ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν · εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνώτατον θεὸν τ' Ἀγαθόν. Μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν Δημιουργόν, τρίτην δὲ τὴν τοῦ Κόσμου ψυχήν. «Hasta tres hipóstasis decía Platón que se extiende la sustancia de Dios, y que el *Dios supremo* es el Bien. Después ó bajo de éste el segundo, ó sea el Demiurgo; la tercera decía ser el Alma del mundo.»—El segundo carácter, en lo que en nombre de los demás neoplatónicos, fuera de Porfirio, refiere San Cirilo; según el cual, dichos filósofos, no contentos con la distinción que Porfirio pone, dicen que el *Bien* debe colocarse en una categoría por sí, de tal modo que no se

pos de aquél» (el Padre) (1); y por consiguiente, lejos de ser consustancial á él, viene á convertirse en un aprendiz del mismo. 2.° Según Filón, el Λογος en la creación viene á hacerse idéntico con los seres criados. Ambos caracteres son abiertamente contrarios á los del Λογος ó Verbo en el cuarto Evangelio. El Verbo es consustancial al Padre, tiene la misma potencia y la misma operación con él, es Dios como él: en la creación interviene no como *forma* animando el mundo, sino como principio efectivo, quedando después de la creación completamente separado é independiente de los seres criados.

No es más difícil demostrar la diversidad entre el Evangelista y Platón. Aunque en los escritos de este filósofo no apareciera con claridad cuál es su opinión sobre la índole del Λογος en sus relaciones con el sumo principio, sin embargo podemos conocer su mente en este punto, por la interpretación de los que conocían sus escritos y el valor de sus expresiones. Tales son los neoplatónicos Plotino, Porfirio y Numenio; estos escritores en los testimonios que arriba transcribimos, atribuyen á Platón la doctrina que ellos profesan y enseñan sobre la índole de los tres principios, pues principalmente la proponen como aprendida por ellos de aquel filósofo. Lo mis-

---

le aplique ningún predicado común á los seres restantes, aun el Alma y el Λογος ó Mente, como que está á distancia infinita sobre ellos.—El tercero en el testimonio de Plotino: Τι οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελεωτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ, ἢ τὰ μέγιστα μετ' αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸν Νοῦς, καὶ δεύτερον. Καὶ γάρ ὁρᾷ ὁ Νοῦς ἐκεῖνον, καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου, ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδεν. «¿Qué es bien, pues, que digamos del Altísimo ó Supremo (el Bien)? Que de él ó no procede nada ó proceden los seres más excelentes después de él; ahora bien, el más excelente y el segundo después del Bien, es la Mente. Y por cierto la Mente contempla á aquel (el Bien), y de él solo necesita; pero *el Bien no necesita de la Mente.*»—El cuarto en el testimonio de Porfirio, donde después de haber expuesto cómo la divinidad se extiende hasta las tres hipóstasis, dice: Λοιπὸν δὲ τὸ ἄθεον ἀπὸ τῆς σωματικῆς ἐνῆρχθαι διαφορᾶς: «lo restante de los seres que no participan de divinidad tuvo su principio de la diferencia corpórea.» Luego todo lo incorpóreo es para Porfirio y los neoplatónicos de naturaleza divina.

(1) En Euseb. Prep.-evang. l. xi, cap. 15.

mo que los neoplatónicos sienten acerca de Platón San Cirilo de Alejandría y Eusebio.

Pero además en los escritos mismos de Platón hallamos testimonios manifiestos de que esa interpretación es legítima. Platón en diversos pasajes atribuye divinidad á las energías esparcidas en la creación, como son los astros, mandando ó aprobando se les tribute culto. En la Epístola á sus tres amigos llama al Verbo (Λογος) τον θειοτατον παντων precisamente por comparación á las otras potencias, que forman el orden armónico del universo: por consiguiente, ó admite la identidad del Λογος con los seres inferiores por razón del elemento formal de estos, ó sea del principio de su actividad; ó tiene que admitir diversos grados de excelencia en los seres que participan de la naturaleza divina. En ambos casos su doctrina es diversa de la de San Juan, el cual hace á la sustancia del Verbo diversa sustancialmente de la entidad de todos los seres creados y establece la consustancialidad entre el Verbo y el Padre. Con razón, pues, San Cirilo busca la diferencia fundamental entre San Juan y los platónicos en la consustancialidad.

B.—*Explícase el origen de la doctrina de San Juan sobre el Verbo.*

Para explicar el origen de la doctrina del Evangelista debe ante todo distinguirse en ella entre el fondo mismo ó la verdad enseñada en el Evangelio, y su expresión, ó la palabra Λογος, que el Evangelista emplea. Respecto á la sustancia ó fondo es evidente que lo tomó de la enseñanza de Jesucristo en su predicación. Jesucristo en sus discursos se atribuye una existencia en el seno del Padre, anterior á la Encarnación. Según ese sér superior, Jesucristo es Hijo Unigénito del Padre y consustancial é idéntico con él en naturaleza, creador y vivificador como él de las criaturas todas del universo. Además esta naturaleza superior, divina, del Mesías, estaba expresamente consignada en los vaticinios mesiánicos del Viejo Testamento:

en los Salmos 2 y 109, en Isaías 42, 6; 40, 10; en Daniel 7, 13 siguientes, todo lo cual no ignoraba San Juan.

Por lo que toca al nombre mismo Λογος *sermo*, *palabra*, es cierto que en los discursos del Señor no aparece este vocablo para expresar el sér divino que tenía ya antes de la Encarnación: Jesucristo se llama á sí constantemente *el Hijo*, *el Unigénito*. Parece, pues, cosa cierta que San Juan tomó el nombre Λογος de otra fuente. Al señalarla, se dividen los escritores. Según Weiss la tomó de las expresiones que emplea el Viejo Testamento para designar los símbolos intermedios entre Jehová y los Profetas en las comunicaciones y revelaciones hechas á éstos. Por la Encarnación el Unigénito de Dios había descendido del cielo con la misión de proponer á los hombres la revelación cristiana; según eso, el Hijo es el Revelador, el Manifestante de la doctrina revelada del Nuevo Testamento, Por razón de este oficio debía aplicársele un nombre adecuado, y este nombre lo halló San Juan en el Antiguo Testamento. En él los símbolos intermedios con que Dios manifiesta á los Profetas sus revelaciones son llamados דָּבָר = verbum; y á esos símbolos, á ese דָּבָר se le atribuye *locución*: «factum est verbum *dicens*...» El nombre דָּבָר = λογος era por tanto aptísimo para designar al Unigénito como manifestador del Padre. Verdad es que los símbolos del Viejo Testamento no eran una persona, y que al atribuírseles locución, ésto se hacía por personificación; pero San Juan acomodó ese nombre á una persona, instruyendo previamente á sus oyentes y lectores sobre el verdadero sentido que daba á la voz, tomándola como nombre de verdadera persona (1).

---

(1) Weiss: Comm. über das Evang. des Joannes, pag. 47. Göttingen 1893. No es nueva esta explicación. El grande Maldonado habíala ya propuesto en el siglo XVI. Según Maldonado, entre los judíos *el Hijo* de Dios era llamado מֵימְרָא = Verbum, como se ve por las paráfrasis Caldeas, que emplean esa voz cuando se trata del Dios Hijo. Sin embargo, el intérprete caldeo no emplea esa voz por creer que se trate del Hijo.

Según Meyer, como no consta que San Juan instruyera previamente á sus lectores sobre la mudanza de sentido del vocablo, y por otra parte emplea la voz Λογος como conocida de sus lectores en cuanto designativa de la persona del Unigénito, es preciso explicar históricamente cómo aquellos habían llegado á vincular á la voz Λογος la idea de revelador personal; Meyer explica ese origen diciendo que los judíos, parte con las doctrinas emanatistas de los persas, parte con las platónicas, se habían formado la idea de que aquel דָּבָר del Antiguo Testamento no era un mero símbolo, sino un intermediario personal; una verdadera hipóstasis. De este modo cuando apareció en Judea Jesucristo, presentándose como Revelador del Padre, le aplicaron el nombre de דָּבָר ó *Melto*, Λογος (1).

Otros (2), finalmente, son de opinión que San Juan empleó esa voz porque entre las gentes ilustradas de la Grecia y del Asia Menor, donde escribía, estaba en uso esa palabra para significar precisamente lo que San Juan quería declarar sobre el sér divino de Jesucristo; pues como ya vimos, la voz Λογος expresaba entre los platónicos el segundo principio de los seres, y su relación de Hijo con respecto al principio primero ó Dios supremo, con sola la diferencia de que entre aquellos filósofos esos dos principios no eran consustanciales; pero este error quedaba corregido en el Evangelio mediante la cláusula: «El Verbo era Dios; todas las cosas fueron hechas por él, y sin su influjo no fué producido sér alguno de toda la creación.»

De estas tres explicaciones, la primera y segunda, tales cuales las proponen Weiss y Meyer, no son probables. No la primera; porque induciría á creer que en los pasajes del Antiguo Testamento, á los que se refiere Weiss, el *Verbum* es una hipóstasis. Todavía es menos probable y aun completamente errónea la explicación de Meyer, porque supone en los judíos ó un error ó una noción incompleta sobre la verdadera índole

(1) Meyer en Weiss, p. 48 y sigg.
(2) Mald. in h. l.

del דָּבָר noción que necesitaba ser completada y rectificada con elementos extraños á la revelación. La tercera no es improbable; pero es mucho más aceptable la que vamos á exponer.

Por la enseñanza de Jesucristo sabía San Juan que en el Señor había una naturaleza que existía antes de la Encarnación: el Unigénito consustancial al Padre, que se unió con la humanidad en unidad de persona. Esta naturaleza divina del Mesías veíala San Juan predicha con claridad en los Salmos 2.° y 109, cuya índole mesiánica respecto á la divinidad del Mesías, y su carácter de *Engendrado* de Jehová (1), veía confirmada por Jesús en su coloquio con los fariseos, Mat. 22. Por otra parte, en los libros sapienciales, Prov. 8, 22 y sigg.; Sap. 7, 22 y sigg.; Eccl. 24, 5 y sigg., veía el Evangelista que se habla de la Sabiduría como de verdadera hipóstasis engendrada de Dios desde la eternidad y que es llamada μονογενη = unigénita. No podía, pues, menos de concluir, si ya el mismo Jesucristo ó el Espíritu Santo no se lo reveló expresamente, que *el Unigénito* que se había hecho hombre en Jesucristo, era aquella Sabiduría de Dios de los libros sapienciales. Y como en el libro de la Sabiduría 9, 1 y 18, 15 esa hipóstasis es llamada expresamente Λογος, de allí y no de otra parte tomó San Juan este nombre. Si alguno objetase que en los pasajes alegados no aparece claro que la Sabiduría sea una verdadera hipóstasis, respondemos que no demostrándose la repugnancia absoluta de pluralidad de hipóstasis en la naturaleza divina y constándonos por el Nuevo Testamento de su existencia, los caracteres y atributos que en aquellos pasajes se acumulan sobre la sabiduría, nos conducen necesariamente á la conclusión de que no se trata de una simple personificación de un sér no perso-

(1) Para que nuestro argumento subsista no es menester que en el Salmo 109 sostengamos la genuinidad de la lectura: «ex utero ante luciferum genui te», porque siendo el personaje del Salmo 109 idéntico con el del Salmo 2.°, independientemente de la lectura de aquella cláusula, es evidente que el del Salmo 109 es engendrado por Jehová.

nal, sino de la descripción de una persona real. En efecto, no solamente se le atribuyen palabras, comercio con los hombres y concurso efectivo con Dios en la creación, sino *nacimiento, generación;* estos dos últimos atributos no pueden retener una significación apta si no se trata de la sabiduría personal, que sea una verdadera hipóstasis. Porque si se tratara de la sabiduría creada, no es verdad que ésta concurriera con Dios en la obra de la creación; si del atributo de la sabiduría divina no puede decirse, ni en sentido propio, ni en sentido figurado que sea *engendrada* por Dios; para el sentido aun figurado sería necesario que existiera analogía entre la procedencia por generación y la procedencia de los atributos divinos respecto de la esencia; y tal analogía no existe: entre la esencia y los atributos no hay *influjo* de ninguna clase.

Además, los caracteres y atributos de la sabiduría en los sapienciales no son ciertamente inferiores á los de la Mente ó Λογος en los escritos de Platón y los platónicos; si, pues, en éstos se admite el carácter personal del Λογος, ¿por qué no se ha de admitir en los sapienciales?

Replicaráse que la elevación de la Sabiduría ó חָכְמָה en los sapienciales hasta el rango de verdadera hipóstasis, sólo se halla en libros posteriores á los tiempos de Platón, y que en los libros de origen genuinamente judío jamás alcanza el *Verbum Dei* ese grado. Luego esos libros fueron escritos bajo el influjo de las ideas platónicas, y por consiguiente, el origen de la doctrina del Λογος es helénico.

A esta objeción responderemos que no es verdad lo que se objeta, porque ya en los Proverbios, libro evidentemente más antiguo que Platón (1) se contiene la doctrina de la hipóstasis divina de la Sabiduría: Prov. 8, 22 y sigg. No necesitaron,

(1) Basta leer el cap. 25, v. 1: «Hae quoque parabolae Salomonis quas transtulerunt viri Ezechiae: גַּם אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה. Si *también* estas parábolas son *de Salomón*, lo que precede lo es igualmente, y por tanto el cap. 8 donde se encuentra el pasaje de donde hemos tomado el testimonio.

pues, los escritores hebreos posteriores recurrir á la filosofía platónica para la doctrina de la Sabiduría-hipóstasis. Por el contrario, diremos con Maldonado (1), San Justino (2), Eusebio (3) y en general los Padres antiguos de la Iglesia, que Platón tomó su doctrina de los libros hebreos, aunque no la entendió.

Si se pregunta qué concepto tenían los hebreos de esa hipóstasis divina, y cómo es que si efectivamente ya en los Proverbios se insinúa con bastante claridad la pluralidad de hipóstasis en la divinidad, se escandalizaron tanto los Doctores contemporáneos de Jesucristo cuando éste les propuso aquel misterio, responderemos que esta objeción nada prueba y que deben soltarla nuestros adversarios lo mismo que nosotros. Es cierto que en tiempo de Jesucristo conocían los judíos perfectamente los sapienciales todos, y el libro de los Proverbios estaba incluído en su canon; más, también tenían los Salmos 2.° y 109, hacia los cuales les llamó la atención Jesucristo, para demostrar que el sér divino que se atribuía además de la humanidad, estaba consignado en la Escritura, y sin embargo no creyeron ni cesaron en su escándalo; luego la causa de rechazar la doctrina de Jesucristo no pudo ser que en el Antiguo Testamento no estuviera consignada la existencia de una hipóstasis divina, distinta del Padre, ni que los Doctores ignorasen esos pasajes del Antiguo Testamento; y es preciso buscarla en otra parte. Como ya lo vimos al tratar de los atributos del Mesías, en varios puntos importantes del mesianismo, se había obrado un notable retroceso en la Sinagoga de los últimos tiempos, comparada con las edades antiguas. Este retroceso no parece remontarse á época anterior á los macabeos, pues en ese tiempo todavía no podía menos de estar viva la memoria del Siracida y de otros que indudablemente participaban de sus ideas.

---

(1) Mald. in h. l.
(2) S. Just. Apol. 1.ª, n. 60; 2.ª, n. 10 y n. 13, etc.
(3) Euseb. Prep. Evang.

Desde la muerte de Hircano había penetrado la incredulidad en muchos Doctores judíos, y ya en tiempo de Jesucristo estaba muy extendida; pues muchos miembros del Sanedrín, y entre otros su presidente, eran saduceos, los cuales no creían en el alma ni en los espíritus (1). No es, pues, extraño que del mismo modo quedasen obscurecidas muchas otras nociones consignadas en el Antiguo Testamento.

Esta observación demuestra al mismo tiempo cuán lejos estaban los judíos de recurrir á los platónicos para sus doctrinas teológicas. Precisamente cuando las ideas platónicas se iban extendiendo por Oriente, los judíos extremaban su monoteísmo, no queriendo reconocer la pluralidad de hipóstasis en la naturaleza divina, y apartándose de la dogmática de los Salmos y los libros sapienciales.

CAPÍTULO II.

LOS DISCURSOS DEL SEÑOR EN EL CUARTO EVANGELIO.

§ I. Autenticidad de los Discursos.

Aunque hemos demostrado en su lugar propio la autenticidad del cuarto Evangelio, y podríamos por consiguiente suponer la genuinidad de los Razonamientos del Señor, en los que declaró y explicó ampliamente su índole divina; sin embargo, como el racionalismo opone contra ella dificultades especiales, las resolvemos brevemente antes de entrar en las pruebas de la divinidad tomadas de esta fuente.

Según Baur, los razonamientos que nuestro Evangelio pone en boca de Jesucristo, no representan los Discursos genuinos del Señor, y son invención muy posterior. Jesucristo jamás se atribuyó la divinidad ni el poder y operación creativa, como

---

1) Hechos, 23. 2.8.

nuestros Discursos pretenden. Baur, alega dos argumentos en confirmación de su tesis. El primero es la diferencia que se observa acerca de la persona de Jesús, en los varios libros del Nuevo Testamento. Esa diferente apreciación sobre la índole personal de Jesús, demuestra ser apócrifos los Discursos del cuarto Evangelio. Pero el examen y solución de este argumento de Baur, lo reservamos para más adelante.

Otro argumento que alega Baur para demostrar ó confirmar la índole ficticia y antihistórica de los Discursos que forman el cuerpo del cuarto Evangelio, es la relación que guardan con el Prólogo. Comparados con éste, obsérvase entre el Prólogo y los Discursos una relación más íntima que la puramente histórica: el Prólogo es un sumario de las propiedades y naturaleza del Λογος, y ese sumario se desenvuelve sucesivamente en los Discursos, de modo que ese desarrollo metódico, filosófico, de la idea general del Prólogo, demuestra en el autor un fin exclusivamente especulativo, el de exponer una teoría brillante, bajo una forma histórica, aplicando á Jesús las propiedades del Λογος. Luego el autor de los Discursos no presenta á sus lectores una serie de cuadros históricos, sino desenvuelve simplemente una teoría especulativa y doctrinal revistiéndola de forma histórica, elevando á Jesús, puro hombre, á las esferas de la divinidad (1).

Al establecer Baur esa relación entre el Prólogo y los Discursos del Evangelio, no emite una idea nueva, y ya los Santos Padres habían hecho notar ese enlace. San Agustín empieza su Tratado 36 sobre San Juan, observando que al exordio sublime con que da principio el Evangelio, corresponde el cuerpo del mismo: «Huic tantae sublimitati principii etiam cetera congrue praedicavit; et de Divinitate Domini quomodo nullus alius est locutus» (2). Pero de ahí no se sigue que el argumento de los Discursos no sea histórico y real, ni que el

---

(1) Kritische Untersuch. p. 77-389.
(2) S. Ag. In Joann. Tract. 36.

Evangelista fingió y atribuyó á Jesús índole y cualidades que no le convinieran. Por el contrario, por los Discursos y Razonamientos del Señor conoció San Juan su Divinidad, su preexistencia antes de la creación y su participación con el Padre en las obras de la Divinidad: conocida así la verdadera índole de Jesús, al querer escribir la historia de su vida mortal y humana después de la Encarnación, se propuso exponer con distinción la verdadera índole del personaje, cuya historia emprendía, declarando cómo ya antes de la Encarnación existía según su naturaleza divina, y que por consiguiente el sér temporal de Jesús que dió principio con su concepción y nacimiento según la carne, no era su sér primitivo, absoluto y único, sino solamente el sér bajo la unión con la naturaleza humana, el sér del compuesto teándrico. Siendo Jesús en realidad no un puro hombre, sino un Hombre-Dios, ¿qué extraño es que en la historia real y verdadera de su vida aparezca como tal? ¿Podía por ventura dejar de aparecer tal cual era?

Strauss combate con otros argumentos la autenticidad de los Discursos. Para él, el razonamiento primero de Baur, no es legítimo, y el argumento de los Discursos del cuarto Evangelio comparado con el de los discursos y narraciones atribuídas á Jesús en los Sinópticos, no es tan diverso como á Baur se le figura. Nada hay en los Discursos del cuarto Evangelio que desdiga de la idea que de la persona de Jesús hacen formar los Sinópticos. La filiación divina y el poder de resucitar los muertos que son las ideas capitales del Discurso del cap. 5 de San Juan, eran en opinion de los judíos, atributos del Mesías; y así, creyéndose Jesús tal, no es extraño que se apropiara esos atributos.

Dos argumentos hay sin embargo, que cuando menos, dejan en duda la autenticidad de los Discursos (1). El primero es la semejanza de expresiones, que se observa con frecuencia

(1) También Renán (Introd. pág. LXIX), emplea el argumento tomado del diferente estilo y fisonomía que presentan los Discursos en los Sinópticos y en el cuarto Evangelio. En la pág. LXXIX se expresa así

entre el Bautista, Jesús y el Autor del Evangelio cuando habla por cuenta propia. Al exponer todos tres la índole celestial de la persona de Jesús, emplean expresiones casi idénticas, como se ve comparando las palabras que pronuncia el Bautista en 3, 25, con las que pronuncia Jesús en 5, 20, y el Autor del Evangelio en la primera de las tres Epístolas, que se llaman de San Juan, escrito que evidentemente tiene por autor al mismo que nuestro Evangelio. Esta semejanza no puede explicarse sino diciendo ó que el Bautista impuso su lenguaje á Jesús y al Autor, ó que Jesús impuso el suyo á los otros dos, ó finalmente, que el Autor hace hablar según sus propias ideas á San Juan y á Jesús. Jesús no pudo imponer su lenguaje á Juan, pues éste empezó su ministerio antes que Jesús. Juan tampoco pudo imponer el suyo á Jesús, porque según la ortodoxia, éste es muy superior á Juan, y no puede recibir enseñanzas de nadie. Además, tampoco la crítica admitirá esa imposición; pues Jesús aparece conservando actitud y carácter propios y completamente independientes de todo influjo extraño. Sólo resta la hipótesis de que el Autor del Evangelio ponga en boca de los otros dos sus propias ideas: de modo que los Discursos del cuarto Evangelio son obra del Autor del mismo. Verdad es que de aquí no se sigue que el *fondo* no pueda ser de Jesús; pero sí que ignoramos en qué proporción sigue á Jesús el Evangelista y en qué medida conserva la sustancia de sus razonamientos; lo cual basta para que dudemos de su autenticidad.

Hay además otro argumento que nos lleva á la misma conclusión. Aunque en la sustancia de las ideas que Jesús emite

---

«Les discours étant en contradiction absolue avec ceux des Evangiles synoptiques, lesquels réprésentent sans aucun doute les *Logia* primitifs, ils doivent compter pour des documents de l'histoire apostolique, et non pour des éléments de la vie de Jésus».—Renán se dispensa de probar esa contradicción absoluta. Pero además, si esos Discursos no son de Jesús ni representan sus ideas, ¿cómo precisamente la idea dominante en ellos es la filiación divina, que concede Renán haber sido la preocupación de Jesús, que absorbía todos sus pensamientos?

en los Discursos que le atribuyen los Sinópticos no existe diversidad esencial con las ideas que en los Discursos del cuarto Evangelio le atribuye su Autor, es cierto, sin embargo, que el tono y el estilo de unos y otros Discursos es muy diverso; y es imposible, por tanto, que Jesús se expresara de ambos modos; resultando de aquí uno de estos dos extremos: ó que la forma de los Discursos que atribuyen á Jesús los Sinópticos es invención de éstos, si Jesús habló como supone el cuarto, ó que la forma de los Discursos del cuarto es invención del Autor de éste, si Jesús se expresó como lo dicen los Sinópticos. El primer extremo es imposible: los Sinópticos no son capaces de inventar por sí aquellas formas, porque su lectura demuestra que no dominan el argumento que tratan. Por otra parte, tampoco pudieron tomar de la leyenda los Discursos en la forma con que los presentan; porque esa forma no pudo tener origen en la leyenda, á causa del carácter local que esos Discursos afectan y del sello original que llevan impreso. Luego los Sinópticos debieron tomar los Discursos en la forma en que los pronunció Jesús, y por tanto la forma que el cuarto Evangelio les atribuye, es producto de su Autor. Y, en efecto, confírmase esta conclusión por el examen de las cualidades del escritor del cuarto Evangelio: domina perfectamente su argumento, y es muy capaz, por consiguiente, de someterlo á la forma que le agrade (1).

§ II. Solución de las dificultades de Strauss.

Vamos á ver lo que valen estos argumentos. El fundamento capital del primero es la semejanza entre las expresiones del Bautista, de Jesús y del Evangelista. Pero aunque Strauss cita variedad de pasajes del Evangelio (los Discursos de Jesús)

(1) Strauss: Vida de Jesús, sec. 2, cap. 7, § 80. Strauss cita varios pasajes análogos entre sí en el cuarto Evangelio y la primera Epístola de San Juan.

y de la Epístola donde aparece esa semejanza, del Bautista no cita más que *un pasaje* (3, 25). La analogía que guardan los Discursos con la Epístola y con otras expresiones del mismo Evangelista en la serie de su Evangelio, se explica perfectamente diciendo que San Juan no sólo se hizo cargo de la *sustancia*, sino de la *forma* de los Discursos de Jesús, en lo cual no hay ninguna dificultad, aun sin recurrir á un auxilio especial de Dios. Un hombre de regular capacidad retiene fácilmente no sólo la sustancia, sino el tenor general de algunos razonamientos breves de un doctor cuyas enseñanzas estima en alto grado, sobre todo si antes de escribir ha debido repetir oralmente por largo tiempo los razonamientos del Maestro, como sucedió con San Juan, pues escribió su Evangelio después de haberlo predicado de palabra largos años (1). Sólo resta explicar la analogía entre 3, 35 y 5, 20. Pero esta dificultad es nula: α) No consta si en el razonamiento ó sección 3, 27-36 toda la serie del Discurso es del Bautista; y nobilísimos intérpretes antiguos creen que el discurso del Bautista termina ó en el v. 30 ó en el 34. β) Demos que prosiga hablando el Bautista: la sentencia 3, 35 no es sinónima con la 5, 20. En la primera se trata de la comunicación del Padre con la naturaleza *humana* de Cristo; en la segunda de la comunicación con su naturaleza *divina*. γ) Supongamos que las sentencias fueran sinónimas: no hay dificultad en que el Bautista hubiera alcanzado esta noticia ó por un coloquio con Jesús en el bautismo de éste, ó por haber tenido comunicaciones sobre ideas emitidas por Jesús en Jerusalén en su primera subida (2, 13-3, 19). ¿No pudo San Juan tener de muchos modos conocimiento de las enseñanzas de Jesús á Nicodemus, ya sea por el mismo Nicodemus, ya por otros que pudieron oir de la boca de Jesucristo, durante la primera Pascua, enseñanzas análogas? Y, finalmente, pudo el Bautista tener, y tuvo en efecto, revela-

(1) Habiendo escrito San Juan su Evangelio en el último decenio del siglo I, llevaba al redactarlo unos sesenta años de ministerio apostólico.

ciones directas sobre la persona de Jesús (1, 33-34). Quien le enseñó que Jesús era hijo de Dios, pudo enseñarle las relaciones en que con el Padre le ponía esa misma filiación divina.

El segundo argumento de Strauss se funda en la confusión entre *diversidad* y *contradicción*. ¿Qué dificultad hay en que Jesús, hablando con los doctores de Jerusalén, emplease diversa forma, diverso lenguaje y estilo del que empleaba en sus razonamientos con las turbas de Galilea?

§ III. Otra dificultad propuesta por Renán.

Renán pretende hallar un argumento decisivo contra la autenticidad de los Discursos del Señor en las obras de San Justino mártir. En todos los puntos donde los Sinópticos difieren del cuarto Evangelio, dice Renán, San Justino adopta opiniones opuestas á este último, como se ve por las citas que de la historia Evangélica hace en su apología primera, números 16, 17, 33, 34, 38, 45, 66, 67, 77, 78, y en el Diálogo, números 10, 17, 41, 43, 51, 53, 69, 70, 76, 77, 78, 88, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 120, 125, 132; lo cual indica en general que, ó no conocía el cuarto Evangelio, ó no lo admitía como obra de San Juan; pero además debe, sobre todo, notarse que los números 14 y siguientes de la apología suponen que San Justino, ó no conocía los Discursos del Evangelio de San Juan, ó no los miraba como enseñanzas de Jesús. Lo cual es tanto más de notar cuanto las tendencias dogmáticas del cuarto Evangelio debían convenir maravillosamente á San Justino (1).

Para proponer en serio esta dificultad es menester, ó no haber saludado los pasajes mismos que cita Renán, ó contar hasta lo inverosímil con la ignorancia y ciega benevolencia del público á quien se dirige este escritor. En los pasajes citados

---

(1) Renán: Vie de Jésus, introd., p. LIX.

de la apología primera no venía á propósito citar el cuarto Evangelio, porque en ellos trata el santo mártir de exponer misterios de la humanidad de Jesucristo que San Juan no tocó en su Evangelio por suponerlos conocidos por la lectura de los Sinópticos. Pero no obstante, allí mismo ocurren frecuentes pasajes donde se ve con evidencia que el Santo mártir manejaba el cuarto Evangelio. En el núm. 32 se expresa de este modo: «Aquélla que el Espíritu Santo llama por el Profeta con el nombre de estola (alude al pasaje del Gén.: lavans in sanguine suo stolam suam) son los hombres que creen en él, en los cuales *habita aquella semilla, que procede de Dios, el Verbo...* La primera virtud después del Padre y Señor de todos, el Hijo, es el *Verbo*, el cual, cómo se hizo hombre encarnándose, lo declararemos luego.» É inmediatamente, en el núm. 33, expresa el nacimiento de Jesús de una Virgen. En esas palabras San Justino nos habla del *Verbo* como Hijo de Dios; del *Verbo hecho hombre* mediante la encarnación; de *la semilla divina* que mediante el Verbo encarnado habita en los creyentes para hacerlos hijos de Dios. Estas ideas ¿no son precisamente las que llenan toda la primera parte del cap. 1.° del Evangelio de San Juan, que es el *único* Evangelista y aun escritor del Nuevo Testamento que da al Hijo el nombre de *Verbo*, el *único* que expresa la encarnación bajo la noción del *Verbo* que se *encarna* haciéndose hombre, el único que habla de la *semilla divina* que por el Verbo encarnado habita en los hombres, para engendrarlos en el sér de *hijos* de Dios? San Justino no conoció el cuarto Evangelio!

No ignoro que Renán replicará que esas ideas no las tomó San Justino del Evangelio de San Juan, sino parte de la tradición oral cristiana, parte de las ideas gnósticas, parte de las platónicas que estaban en boga en la época de San Justino. Pero esta réplica, que como la dificultad misma, ha tomado Renán de Baur, es insubsistente. Los gnósticos no hacían al *Verbo* la *primera* virtud después del Padre. Ni ellos, ni los platónicos, hacian al Verbo consustancial con el Padre, como lo hace San Justino, según lo demostramos al tratar del Evange-

lio de San Juan y lo probaremos más ampliamente en la última sección de este libro. Finalmente, ni gnósticos ni platónicos admitían la *encarnación* del Verbo. Los platónicos admitían la animación del mundo por el Λόγος προφορικός; pero esta animación no es la encarnación de que habla San Justino, y que explica combinando la narración de San Juan sobre la preexistencia é índole divina del Verbo antes de la encarnación, con la descripción que de la concepción y nacimiento temporal de Jesús hacen los sinópticos. La encarnación de que habla San Justino, esto es, la encarnación cristiana, difiere de la animación del mundo material por el Λόγος προφορικός: primero, por razón del término con quien el Verbo se une: en la encarnación cristiana se une el Verbo *solamente* con el hombre y ni siquiera con todo el género humano, sino *sólo* con una naturaleza individual en la humanidad de Cristo; el Λόγος προφορικός se une con toda la masa del universo. Segundo, por razón del *modo:* en la encarnación cristiana que admite San Justino con los Evangelistas, la unión es *personal*, no *natural;* es decir, el Verbo unido á la humanidad de Jesucristo, no absorbe la humanidad de tal modo que ésta deje de constar de los elementos físicos de alma y cuerpo que la constituyen; el Verbo no *informa* la carne, como en los demás hombres lo hace el alma; el Λόγος προφορικός de los platónicos es el que inmediatamente comunica las energías físicas á la naturaleza corpórea. Además, San Justino dice expresamente que los autores de los Evangelios consignan en éstos *todo* lo perteneciente á la vida de Jesús (1). Cuando, pues, se trataba como aquí de un acontecimiento de la vida de Jesús, y acontecimiento que afectaba su índole misma de Hombre-Dios, ¿á qué fuentes había de acudir San Justino sino á los Evangelios?

Tampoco tiene valor alguno el segundo argumento de Renán para probar que San Justino desconoció los Discursos de

---

(1) **Recuérdese lo dicho al tratar del valor histórico de los Evangelios.**

Jesucristo, según se hallan en San Juan. El que en los números 14 y sigg. de la primera Apología no cite esos discursos, sino otros tomados de los Sinópticos (según Renán, de los λόγια que formaron el núcleo del primer Evangelio canónico), sed ebe á que el Santo Doctor, en aquellos pasajes, se propone exponer capítulos de doctrinas morales, tomados de las enseñanzas de Jesús, y no sus enseñanzas dogmáticas acerca de la divinidad de su persona. En efecto, en el núm. 14, describe la transformación moral del mundo por el Cristianismo que ha enseñado á los hombres á practicar doctrinas morales altísimas, desconocidas del paganismo; y después, en los números siguientes, va enumerando las principales entre esas doctrinas. En el núm. 15, dice: «sobre la castidad, pues, enseñó lo siguiente...» y alega los pasajes relativos á esta virtud en San Mateo, capp. 5 y 19. Luego prosigue: «sobre el amor del prójimo sin distinción, su doctrina es ésta...», y á continuación inserta largos fragmentos de San Mateo y San Lucas. En los números 16 y 17 habla de la paciencia, de la sumisión á las autoridades civiles, etc., y recita los pasajes de los Sinópticos donde Jesucristo inculca estas virtudes. Si el intento de San Justino era recitar las enseñanzas morales de Jesús sobre las virtudes dichas, ¿cómo había de alegar testimonios de los discursos del cuarto Evangelio, cuyo argumento es exclusivamente dogmático, y se ciñe al artículo de su divinidad? Por consiguiente, de que no cite San Justino fragmentos de los discursos del cuarto Evangelio para comprobar lo que no puede comprobarse con pasajes de esos discursos, ¿cómo es posible concluir que San Justino desconocía los discursos del cuarto Evangelio? ¿Había leído Renán las obras de San Justino? Parece que no: de lo contrario recae sobre él otra nota más infamante: la de inteligencia limitadísima, ó la de impostura.

Demostrada, pues, la autenticidad de los discursos de San Juan, y supuesto el enlace que guardan con el prólogo, según expusimos arriba, podemos distribuir el argumento que vamos á tratar por el orden siguiente: 1.° La divinidad de Jesucristo

demostrada por la identidad de operación con el Padre. 2.° La divinidad de Jesucristo demostrada por la identidad de testimonio de ambos. 3.° La divinidad demostrada por la identidad de naturaleza, y 4.° La divinidad demostrada por la identidad de poder vivificador existente en ambos.

CAPÍTULO III.

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO DEMOSTRADA POR LA IDENTIDAD DE SU OPERACIÓN CON EL PADRE. (SAN JUAN, 5, 17-20.)

§ I. Preliminares.

Habiendo Jesús subido á Jerusalén á celebrar la segunda Pascua (1) de su vida pública, pronunció, con ocasión del paralítico de la piscina, un largo razonamiento, que San Juan consigna en el cap. 5.° (2). La introducción histórica á este sublime discurso, está formada por la historia de la curación del paralítico, y es como sigue: Había en Jerusalén una piscina ó alberca, llena de agua, á la cual comunicaba Dios, de tiempo en tiempo, la virtud de sanar cualesquiera enfermedades corporales. De tiempo en tiempo, aunque sin períodos

---

(1) No convienen los expositores en la designación de la solemnidad á que se refiere este pasaje. Véase á Maldon., Tol. y Grimm. Importa poco, para nuestro propósito, que la fiesta fuera ó no la Pascua, pero en realidad esta es la opinión únicamente aceptable.

(2) Weiss (Commentar über das Joannes Evangel.), aunque admite la autenticidad del argumento de este discurso, supone, sin embargo, que no fué pronunciado en una ocasión sola, y en la forma en que lo propone San Juan; sino que éste recogió en una sección todas las sentencias que en diferentes tiempos pronunció Jesucristo sobre este argumento y las redactó en forma de discurso seguido. Pero, y entonces, ¿qué es de la verdad histórica de las partículas de transición y mutuas preguntas y respuestas que emplea en su descripción? Otra cosa es decir que el discurso es un compendio del que pronunció el Señor, y que San Juan condensó la materia y omitió episodios no necesarios.

fijos, descendía á la piscina un Ángel, que ponía en movimiento el agua, y el primer enfermo que entraba en la piscina, durante ese movimiento, quedaba instantáneamente libre de cualquiera enfermedad que padeciese. Por esta razón habíanse construído, en derredor de la piscina, cinco espaciosos pórticos, que estaban constantemente llenos de enfermos, esperando el movimiento del agua para entrar en la piscina y quedar sanos. En esta ocasión, Jesucristo visitó este paraje, y entre los demás enfermos, halló un paralítico que por espacio de treinta y ocho años, venía padeciendo aquel trabajo. Jesucristo sanóle instantáneamente, y le mandó que tomando á cuestas el carretón en que yacía, anduviera por su pie. El día en que tuvo lugar la curación fué sábado, y viendo algunos fariseos al hombre cargado con el carretón, le reprendieron, diciendo que aquella acción no era lícita el día de sábado. El paralítico contestó que el que le había sanado, que sin duda debía de ser hombre de Dios, y no podía ignorar el verdadero sentido de la ley, le había mandado llevar á cuestas el carretón. Averiguaron más tarde los fariseos que el autor de la maravilla había sido Jesús, y encarándose con él entablaron su querella acusándole de quebrantar el día festivo. Entonces Jesús, para justificarse, pronunció el magnífico razonamiento contenido en lo restante del capítulo (17-47). Consta de tres partes: la primera (17-30) propone y explica cómo sus obras milagrosas proceden de un principio operativo idéntico con el de la operación del Padre: de este principio procede la curación del paralítico, que acaba de efectuar, y en virtud del mismo principio ha de obrar otros portentos mayores, como la resurrección de los muertos que quisiere, y al fin de los siglos, la resurrección universal; como que en la Encarnación el Padre le ha comunicado el poder judicial, al que está subordinada la potestad de resucitar los hombres todos, puesto que la resurrección es condición necesaria para la convocación al Juicio. 2.ª (31-40). Para probar la verdad de lo dicho, y de su carácter mesiánico, alega Jesucristo tres testimonios: el de San Juan Bautista, el del Padre, que testifica en su favor con los milagros

que obra, y que no pueden ser efecto sino del poder divino; y el de las Escrituras, 3.ª (41-47). Epílogo de carácter conminatorio donde increpa á los Doctores por su incredulidad, expone las causas de ésta y les amenaza con la sentencia condenatoria, que contra ellos ha de pronunciar el mismo Moisés, á quien se jactan de seguir.

No hace á nuestro propósito dar la explicación de todo el razonamiento, porque el argumento que demuestra la divinidad está contenido en los vv. 17-20, y esta sección es la que nos toca explanar. Comenzaremos por el v. 16 como introducción al razonamiento.

El texto de la Vulgata es como sigue:

Propterea persequebantur Judaei Jesum, quia haec faciebat in sabbato.—Jesus autem respondit eis: Pater meus usque modo operatur, et ego operor.—Propterea ergo magis quaerebant eum Judaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo.—Respondit itaque Jesus et dixit eis:—Amen, amen, dico vobis, non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.—Pater enim diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit; et majora his demonstrabit ei opera ut vos miremini.

§ II. Interpretación verbal.

En el presente pasaje es imposible exponer detalladamente el texto, como lo hemos hecho constantemente al tratar de los vaticinios mesiánicos; porque tal interpretación preocuparía la interpretación real. Por ésto nos contentaremos con exponer brevemente el orden de las sentencias y su enlace, dejando la explicación más amplia para la interpretación real. El orden de las sentencias es el siguiente:

V. 16. «Proptera persequebantur...» Los judíos perseguían á Jesucristo porque hacía en sábado obras que, á juicio de

ellos, no eran lícitas en ese día. Estas obras de Jesús no son evidentemente ni la conducción del carretón, que fué obra del paralítico, no de Jesús; ni sólo el mandato que dió al paciente después de su curación, pues este mandato no fué más que una obra, y no servil: son el conjunto, es decir, el mandato y la curación misma, y sobre todo esta última. El fundamento de esta interpretación no está en sólo los Sinópticos, donde expresamente los fariseos califican de obra servil la curación de enfermos, sino en el mismo contexto de San Juan, pues la defensa que Jesús hace de su conducta contra la acusación de los judíos recae toda sobre la curación, y á sola ella se refiere la expresión: «ego operor».

V. 17. «Jesus autem respondit eis...» Jesús responde á la acusación diciendo que, pues Dios su Padre no cesa de trabajar aun el sábado, ἕως ἄρτι, y, sin embargo, no lo quebranta, él también puede ejecutar obras milagrosas sin quebrantarle. Jesús se atribuye á sí mismo el mismo derecho que tiene Dios á trabajar en sábado. *Operor*, ἐργάζομαι, no debe entenderse de cualesquiera obras, sino de obras serviles, ya porque éstas son las prohibidas en sábado, ya porque el verbo siro *ébad*, correspondiente al hebreo *ábad*, significa trabajar en obras serviles (1). «Εως ἄρτι = *usque modo*, *hasta ahora*, puede significar ó sin *interrupción*, es decir, sin cesar desde el principio del mundo hasta el momento presente, y por tanto sin distinción de días; ó *aun* en este momento en que estoy hablando, es decir, aun en sábado. Si seguimos la segunda interpretación, el Discurso de Jesús debe colocarse en el día mismo de la curación. La segunda interpretación es

---

(1) No habla Jesús de cualesquiera obras serviles, sino de las del género á que pertenecía la curación del paralítico, es decir, de obras *milagrosas;* pues de lo contrario, Jesús defendería que le era lícito ejecutar como hombre cualquiera obra servil, como, v. gr., cultivar la tierra, etc., lo cual, aunque era verdad, jamás intentó practicar ni proponer, pues tal conducta hubiera sido poco conforme al principio: *non veni legem solvere.*

mucho más probable, ya porque, en efecto, el contexto demuestra que el Discurso de Jesús fué inmediato á la curación, que fué en sábado, ya porque así se entiende mejor el énfasis que encierra la expresión. En ambas interpretaciones, sin embargo, el sentido sustancial es que su Padre trabaja también los sábados. Cuando Jesús dice que Dios *trabaja* ú *obra*, alude al pasaje del Génesis 2, 2, y significa que el descanso del Señor de que allí se habla, debe referirse sólo á la creación primordial, no á la conservación y al concurso. Sin duda los fariseos, para confirmar su acusación de transgresión del descanso sabatino, debieron alegar aquel testimonio como fundamento de la institución del sábado (Éx., 20, 11).

V. 18. «Propterea ergo magis quaerebant...» El Evangelista explica el efecto de las palabras del Señor en los fariseos. Lejos de mitigarse su ira, subió de punto; pues á la causa precedente de la violación del sábado, añadía otra más grave: el hacerse igual á Dios, proclamándose Hijo suyo. El Evangelista no pretende únicamente referirnos la impresión subjetiva de los fariseos y la conclusión que dedujeron de las palabras de Jesús; quiere significar además que discurrían con acierto al deducirla, y que en realidad Jesús se hacía igual al Padre por el mero hecho de llamarse Hijo suyo.

V. 19, 20. «Amen, amen dico vobis: non potest...» Al decir Jesús, en el v. 17, que tiene el mismo derecho que el Padre á ejecutar obras serviles en sábado, indica con claridad la identidad de operación y de naturaleza con el Padre; pues no puede tener igual derecho que Él, sin ser, como Él, Dios verdadero. Sin embargo, esa identidad no está expresada directamente y en términos explícitos, pues de suyo la proposición: *pues que mi Padre obra en sábado sin pecar, también yo*, tiene tres sentidos: ó que en la obra particular de que se trataba ha tenido por dechado al Padre, ó que le tiene siempre que obra, aunque no ejecute todas las obras que ejecuta el Padre, ó que de tal manera sigue el ejemplo del Padre, que no puede ejecutar obra alguna que no ejecute también su Padre. Pero el v. 19 declara explícitamente que este último y no otro

es el sentido de la proposición. Para probar que él en sus operaciones sigue al Padre, alega esta razón: «*todo cuanto* el Padre obra, lo obra también el Hijo». Luego la conformidad entre su operación y la del Padre es de identidad absoluta de efectos y de principio efectivo, y no está restringida á algunas obras determinadas que el Hijo ejecute, ni á un número de obras del Hijo, menor que el de las del Padre. El principio de esa comunicación que el Padre hace al Hijo es el amor que le tiene.

§ III. Interpretación real.

Toda la dificultad del pasaje está en la amplitud de esta proposición: «las obras que el Padre obrare, esas obra igualmente el Hijo»: quæcumque Pater fecerit, hæc et Filius similiter facit: ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. Si la universalidad de la proposición es absoluta, es evidente que no hay efecto alguno del poder efectivo del Padre que se sustraiga al influjo activo del Hijo; la expresión será equivalente á la del cap. 1.º: «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil», y el principio operativo del Hijo tendrá que ser, no criado, sino divino y numéricamente idéntico con el del Padre.

A.—*Interpretación católica.*

Según ésta: 1.º, la relación de Hijo á Padre que se establece en el v. 17 entre Jesús y Dios, es relación de filiación natural, fundada en la consustancialidad; 2.º, la operación del Hijo, de que se habla en el v. 19, es operación cuyo principio es la naturaleza superior de Jesucristo; y esta naturaleza no es criada, sino divina y consustancial á la del Padre. Si estas dos proposiciones son verdaderas, nuestro pasaje es una demostración palmaria de la divinidad de Jesucristo.

Para demostrar la primera parte analicemos el contexto:

«Pater meus usque modo operatur, et ego operor». No es fácil determinar con precisión el enlace de los dos miembros de esta sentencia. La partícula *et*, καὶ, ¿es ilativa, equivalente á *itaque*, ó es simplemente copulativa, igual á *etiam*? Muchos intérpretes sostienen que es ilativa á *pari*, de modo que el sentido es: mi Padre trabaja aun ahora, aun en el momento presente (era sábado), sin quebrantar la ley; luego yo también (puedo hacerlo sin quebrantarla). Para demostrar este valor que dan á la partícula alegan estos argumentos: *a)* El fin que Cristo se proponía en su argumentación. Quería demostrar que no era reo de violación del sábado en la curación del enfermo; para hacerlo se vale de esta proposición: *Mi Padre trabaja en sábado y no quebranta la ley;* de esta proposición concluye: *pues yo también trabajo*, en cuya sentencia expresa su intento; es decir, que él tampoco peca: en tanto puede fundar lógicamente su intento en la primera proposición, en cuanto enlaza á ambas con enlace ilativo á *pari*, en esta forma: *luego del mismo modo yo. b)* Demuéstralo igualmente el contexto; según refiere en el versículo siguiente el Evangelista, los judíos deducen con razón de la respuesta de Cristo que éste se proclama igual á Dios. Luego según el Evangelista, en la proposición primera de Jesús: *mi Padre trabaja*, existe el fundamento lógico de la conclusión: luego yo también, lo cual es imposible si la partícula no tiene el valor que hemos dicho.

Otros la hacen copulativa: mi Padre trabaja aun al presente y yo *también* con él; no hay una argumentación explícita, sino simplemente una afirmación compuesta de dos miembros. Sin embargo, ambas explicaciones se diferencian poco, pues cualquiera que sea la interpretación que se admita, el sentido debe ser tal que la operación de Jesús en sábado se justifique con la operación del Padre, en virtud de la paridad de razón que le asiste. Pero por lo mismo es imposible desconocer un vínculo ilativo entre ambos miembros, constituyendo el primero el fundamento lógico del segundo. Esto sentado, no es difícil hacer ver que en esa respuesta Jesús se proclama igual al Padre y Dios verdadero. En efecto, cuando el Evangelista

continúa en el v. 18 diciendo que los judíos concluyeron de la respuesta de Cristo que *se hacía igual a Dios*, no se limita á exponer la opinión de aquéllos, sino que la aprueba; porque además de que no la corrige, como debiera hacerlo y lo hubiera sin duda hecho si la hubiera juzgado errónea, como lo hace en 2, 21; en el modo de exponerla da claramente á entender que corresponde á la realidad; porque no la expone refiriéndola al sentido puramente subjetivo de los judíos, sino como expresión de la realidad objetiva: «porque no sólo quebrantaba (materialmente) el sábado, sino que llamaba á Dios *Padre suyo*, haciéndose igual á Dios.» Tenemos, según eso, que San Juan interpreta la respuesta de Jesús como afirmación y proclamación de su divinidad y consustancialidad con el Padre. Y, en efecto, si analizamos atentamente la respuesta de Jesús en su sentido obvio, descubriremos sin dificultad que eso significa, y que daba fundamento á la conclusión de los judíos. Porque es evidente por una parte que si el nombre de Padre era tomado por Jesús en su sentido estricto, la respuesta llevaba envuelta la afirmación de su naturaleza divina; más todavía, en la hipótesis de la unidad del sér divino, que era la hipótesis de Jesús y de los judíos, aquella respuesta encerraba la consustancialidad de Jesús con el Padre. Por otra parte empero las circunstancias demostraban que Jesús daba efectivamente á la palabra *Padre* un sentido riguroso y estricto. En efecto, Jesús pretendía demòstrar que no era reo de transgresión del sábado, y para ese fin emplea esta argumentación: «mi Padre trabaja en sábado sin quebrantar la ley: pues yo también.» Como se ve, Jesús se atribuye un derecho igual al del Padre, y como fundamento único de esa paridad de derecho alega la relación de paternidad y filiación que á ambos enlaza; es evidente que si sólo se tratara de filiación adoptiva, esa relación no podría fundar lógicamente aquella paridad, la cual puede fundarse únicamente en la identidad absoluta de excelencia y naturaleza.

Los judíos penetraron perfectamente el sentido que encerraban las palabras de Jesús, y por esta razón los Padres en

sus disputas dogmáticas con los arrianos, los zahieren como de entendimiento menos perspicaz que los doctores judíos; pues no alcanzaban al leer estas palabras en el Evangelio, lo que los judíos desde luego penetraron cuando Jesucristo las pronunció.

Pasemos al segundo punto. La operación de que Jesús habla en el v. 19 es operación cuyo principio elicitivo es la divinidad. Una prueba indirecta, pero eficaz, de la verdad de este aserto es el modo con que Jesús reanuda su razonamiento. Habíanle acusado los judíos de blasfemo por hacerse *igual á Dios*, vindicando para sí la naturaleza divina. Jesús, lejos de corregir esta opinión de los judíos y de retirar su proposición anterior, de la que justamente deducían aquella conclusión, comienza su razonamiento con la fórmula: «amen, amen dico vobis...,» la cual expresa una ratificación de la proposición precedente y de la conclusión que de ella han deducido.

Pero expongamos directamente el sentido que encierran las palabras de este verso. Mas como no es fácil penetrar desde luego todo lo que hay encerrado en él, no debe extrañarse el lector de que procedamos lentamente, pues de otro modo no es posible hacerse dueño del sentido. El verso consta de dos partes: 1.ª, «non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem»; 2.ª, «quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit»; de estas dos partes la segunda da la razón de la precedente. Para proceder con orden, en primer lugar discutiremos y estableceremos la lectura genuina; luego determinaremos con precisión el sentido ó interpretación verbal; interpretaremos después y explicaremos el sentido real, y finalmente declararemos el enlace, ya de las dos partes del verso entre sí, ya de toda la sentencia con las palabras que preceden.

Respecto á la lectura, el original griego lee así la primera parte: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ'ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μὴ βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα «non potest Filius facere a se ipso nihil (quidquam) si non quod videat Patrem facientem». El intérprete latino trasladó el indefinido τι por *quod*, pero sin cambiar el sentido, pues lo

mismo es decir: «non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit...» que decir: «non potest... nisi *quidlibet* (ex his quae facit) viderit Patrem facientem». El Siro expresa la segunda partícula de este modo: «elo medem dechozeh labó deóbed»: «si non quidquid (quod) videat Patrem operantem,» dando á la letra el mismo sentido que el intérprete latino. Queda, pues, determinada la lectura de la primera parte.

Para determinar el sentido, es preciso ver si la partícula *si no* es exceptiva ó de otra índole; pues no debe creerse desde luego que haya de ser precisamente exceptiva porque en latín esté traducida por *nisi*. La partícula εαν μη = ει μη en boca de un palestinense es un aramaísmo (1) y corresponde á la sira *elo'* = *sino*, en las dos acepciones adversativa y exceptiva, que esta partícula tiene en castellano: el intérprete latino retuvo el idiotismo.

Resta, pues, determinar cuál es el valor preciso de la partícula. Ese valor depende del contexto y sobre todo del sentido de la expresión: *a seipso:* αφ'εαυτοῦ. Esta última, según el uso del Nuevo Testamento, y más en particular de nuestro Evangelista, equivale á esta otra: «ex suggestione» vel «nutu proprio». (Véase San Juan, 11, 51; 15, 4; 18, 34). La versión sira confirma este sentido, pues traduce: «men tzebout naphschech», «ex propensione suipsius, ex suggestione vel nutu proprio»: por iniciativa propia. Según eso, el sentido de la primera parte es: no puede el Hijo obrar cosa alguna por iniciativa propia, sino lo que viere obrar al Padre. De aquí se deduce que la partícula εαν μη = *sino,* es adversativa: porque si fuera exceptiva el sentido sería: no puede el Hijo obrar por iniciativa propia, sino sólo aquello que viere obrar al Padre; es decir, no puede obrar por iniciativa propia, sino únicamente lo que obra

(1) **Este aramaísmo es muy frecuente en el Nuevo Testamento, donde εαν μη, ει μη con mucha frecuencia son adversativas. El intérprete latino (que no es San Jerónimo) suele seguir literalmente el texto griego conservando el idiotismo.**

por iniciativa del Padre, sentido, como se ve, abiertamente contradictorio.

Siendo *nisi* adversativa, la voz τι más bien que indefinida es universal distributiva, y así la interpreta el Siro: non potest Filius a se facere quidquam, sed *quidquid* viderit... De la discusión que precede, resulta el sentido verbal genuino de la primera parte: «no puede el Hijo obrar cosa alguna por iniciativa propia, sino (tiene que obrar) lo que viere obrar al Padre»; la oposición versa entre obrar por iniciativa propia, y obrar en compañía de otro determinante. Se niega que el Hijo tenga en sí solo el principio independiente, por sí solo determinativo de su operación; y por consecuencia necesaria se afirma que tiene fuera de su persona el complemento necesario de ese principio. En el segundo miembro se declara cuál es ese complemento: no es otro que el obrar del Padre; nada obra el Hijo por determinación exclusiva suya, sino todo cuanto obra, lo obra en cuanto ve obrar al Padre. Queda explicado el sentido verbal de la primera sentencia.

Para determinar su sentido real, es necesario todavía distinguir entre la sentencia misma y el modo con que está expresada. La sentencia es: Todo cuanto el Hijo obra, no lo obra sólo, sino obrando también el Padre como determinante. Estas palabras expresan una suma concordia de operaciones, entre el Padre y Jesucristo: pero resta explicar de qué operaciones de Cristo se trata, si de las de su naturaleza humana, ó de las de su naturaleza superior. Algunos escritores interpretan el texto de las operaciones de Cristo según la naturaleza humana, y alegan como prueba el v. 30, donde Jesús, después de haber expresado casi con las mismas palabras que en nuestro pasaje, la conformidad con su Padre que observa en sus obras, coloca inmediatamente esa conformidad en sus operaciones humanas añadiendo: «porque no busco mi voluntad, sino la del que me envió»; es decir, no conformo mis obras con mi voluntad propia, sino con la de Dios. Esa voluntad suya de que aquí habla Cristo, es la misma que en la Pasión rehuye los tormentos: si fieri potest transeat a me calix iste; verumta-

men non mea voluntas sed tua fiat; y la voluntad que rehuye los tormentos es la humana (indeliberada).

Pero esta interpretación, como observa Toledo (1), es incompatible con la letra del texto. Porque no dice Jesús: nisi quod viderit Patrem *volentem*, como en el v. 30 y como debiera decir si se tratara de la operación humana de Cristo, sino: «nisi quod viderit Patrem *facientem*»: el Hijo hace no lo que el Padre *quiere*, sino lo que el Padre *obra*. Como se ve, trátase de operaciones del Hijo, que le son comunes con el Padre; y las operaciones humanas de Cristo son exclusivas de éste, y en ellas no obra el Padre con influjo complementario del principio efectivo humano (2). Luego Jesús habla de sus operaciones según su naturaleza superior, y dice que esas operaciones le son comunes con el Padre. Pero ¿qué comunidad es esta? ¿Es de sola imitación ó repetición, de tal modo que primero obre el Padre, y después de terminada la operación de éste, entre el Hijo á imitar ó repetir ó completar con operación distinta esos efectos? ó ¿es una comunidad total de efectos y de principio operativo? Sabemos por el cap. 1.° que esa naturaleza superior que hay en Jesucristo, es la del Verbo y que el Verbo es Dios; que todas las cosas han sido creadas y son conservadas por él á una con el Padre. Luego la naturaleza superior de que aquí se habla es *divina*, y la comunicación de operaciones, *total* respecto de los efectos, y de absoluta identidad en cuanto al principio operativo (3).

---

(1) Tol., in h. l.

(2) No es menester advertir que ese influjo complementario del Padre, en las operaciones de Jesús, de que aquí se trata, no puede ser el concurso general; porque Jesús habla de una comunicación con el Padre, que es singular y exclusiva suya como Hijo de Dios; no de una comunicación ó simultaneidad común á todos los seres, cual es la que resulta del concurso general.

(3) «Non potest Filius facere...» Verum est hoc: dum tamen non amittatis quod in ipsius Evangelii exordio tenuistis, quia «in principio erat Verbum, et Deus erat Verbum», et praecipue quia «omnia per ipsum facta sunt». Quod nunc enim audistis, conjungite illi auditui, et utrumque concordet in cordibus vestris. S. Agust., trat. 19, n. 2.

Pero no es menester salir de nuestro pasaje para persuadirnos de que Jesús habla de una comunicación absoluta de efectos y principio operativo; y que, por consiguiente, declara abiertamente su naturaleza divina. Dando Jesús la razón de por qué no puede obrar cosa alguna, sino obrando también el Padre como determinante, añade: «quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit: porque *todo cuanto* obrare el Padre, *todo* lo obra igualmente el Hijo». La razón de no obrar el Hijo sino con la cooperación del Padre, está en que *todo cuanto* obra el Padre, lo obra también el Hijo. «Non alia opera facit Pater quae videat Filius, et alia Filius cum viderit Patrem facientem; sed eadem opera et Pater et Filius» (1). Luego no hay obra alguna del Padre que no la haga el Hijo del mismo modo: todas y cada una de las obras del Padre son igualmente obras del Hijo, lo cual no puede ser verdad, si no se trata de efectos numérica y totalmente idénticos, y si la naturaleza del Verbo no es divina: pues si el Verbo no es Dios, cuando menos en la producción de su propio sér, no pudo haber concurrido con el Padre.

Así interpretan este pasaje todos los Padres antiguos de la Iglesia en sus controversias con los arrianos y en los comentarios al Evangelio de San Juan. Como ejemplo citaremos á los más ilustres, como San Agustín, trat. 18 y 19; San Cirilo Alejandrino, libr. 2.°, y San Crisóstomo, homil. 37 (2).

---

(1) San Agustín, in h. l.

(2) San Agustín, después de ponderar lo abstruso de la materia: «valde caute hæc audire debemus, ad quae capienda parvuli sumus», prosigue: «Commoti sunt ergo judaei et indignati sunt; merito quidem, quod audebat homo aequalem se facere Deo; sed ideo inmerito, quia in homine non intelligebant Deum.» Después, partiendo del supuesto de que Jesús habla aquí de su operación según la naturaleza superior, en lo que convenían los arrianos, toma como base para resolver si esa naturaleza de Jesús es ó no divina, el Prólogo del Evangelio: «Jam tenemus: *Deus erat Verbum*, adjungo aliud; *omnia per ipsum facta sunt.*» Acomodándose á la interpretación arriana, describe en seguida al Padre y al Hijo como á Maestro y aprendiz, y

Como se ve, toda la demostración de la divinidad de Jesucristo por este pasaje, descansa en la universalidad absoluta de la proposición: «quaecumque Pater fecerit, haec et Filius similiter facit», sentido que le da la Vulgata. Pero el texto griego expresa no menos que el latino la universalidad absoluta. La expresión: ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, equivale á universal distributiva, que no exceptúa singular alguno; porque en las proposiciones indefinidas, como la presente, la medida que se señala á la amplitud del término, es sólo el alcance del verbo;

---

continúa: «sed Pater ista omnia quae facit, et vult ut attendat eum Filius et talia ipse faciat, per quem facit? Eja nunc est ut adsis sententiae tuae priori quam mecum recensuisti mecumque tenuisti, quia 'in principio Verbum» et 'apud Deum Verbum' et 'Deus Verbum' et 'omnia per ipsum facta sunt.' Tu ergo cum mecum tenueris quia per Verbum facta sunt omnia, rursum carnali sapore et puerili motu facis tibi in animo Deum facientem et Verbum attendentem ut cum fecerit Deus faciat et Verbum. Quid enim facit Deus praeter Verbum? Si enim facit (aliquid), non omnia per Verbum facta sunt: perdidisti quod tenebas: si autem omnia per Verbum facta sunt, corrige quod male intelligebas. Fecit Pater, et non fecit nisi per Verbum; quomodo attendit Verbum ut videat Patrem facientem sine Verbo, quod similiter faciat Verbum?... Tamen non utcumque nos dimisit et Dominus, qui voluit intelligi quia in eo quod dixit: «Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem, non alia opera facit quae videat Filius, et alia Filius cum viderit Patrem facientem, sed eadem opera et Pater et Filius; secutus enim ait: «Quaequmque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.» Non cum ille fecerit, *alia* Filius similiter facit, sed *quaecumque* fecerit, *haec* et Filius facit. Si haec facit Filius, quae facit Pater, per Filium facit Pater; si per Filium facit Pater, non alia Pater, alia Filius facit, sed eadem opera sunt et Patris et Filii (Trat. 18, núms. 1-8). Y más brevemente repite lo mismo en el Trat. 19, 1-2. San Crisóstomo, homil. 38, n. 4: «Tú dices (se dirige á los arrianos) que el dicho: *no puede el Hijo...* le despoja del poder y autoridad propia suya, y demuestra que es impotente: yo por el contrario digo qne esas palabras demuestran su igualdad y paridad completa, y que todas las cosas son hechas en virtud de una voluntad y potencia común á ambos. Preguntemos al mismo Cristo, y por lo que después dice, veamos si interpreta lo dicho según mi opinión ó según la tuya. ¿Qué dice? *Todo* cuanto hace el Padre, *todo* lo hace el Hijo igualmente. ¿Ves cómo arranca de raíz vuestra opinión y confirma la nuestra? Porque si nada

y como la acción del Padre evidentemente alcanza á todo lo que no es Dios mismo, el testimonio es absolutamente universal sin restricción alguna.

Lo dicho basta para demostrar la extensión universal absoluta de la proposición; «quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit». Mas pudiera replicarse, que si bien el tenor material de la sentencia hace ver en efecto su amplitud universal, pero que si se atiende al contexto, no aparece justificada esa extensión. Había dicho Jesús hasta aquí dos

---

hace por sí solo, tampoco el Padre hará cosa alguna por sí solo, si todo cuanto hace el Padre, lo hace también el Hijo.» San Cirilo Alejandrino, libr. 2.°, cap. 5.°, sobre el v. 18: «No reconociendo (los judíos) á Dios, que habitaba en la carne (de Cristo), no sufren que Jesús se ensalce más allá de la condición humana, haciéndose Hijo de Dios. Porque al decir; *mi Padre*, con razón está expresada esa sentencia, (la de su filiación natural) y juzgan que aquel de quien es Dios Padre de un modo propio y peculiar, es igual á Dios según la naturaleza, *en lo cual únicamente juzgan con acierto, porque así lo es en hecho de verdad, y no de otra manera.*» Sobre el v. 19 (cap. 6): «Lo que dijimos arriba, eso mismo expone de nuevo en otra forma... *No puede el Hijo hacer por sí cosa alguna, sino lo que ve hacer al Padre; porque todo cuanto aquel hace, lo hace igualmente el Hijo.* Diciendo que puede universalmente hacer todo lo que es propio del Padre, y obrar como el Padre, *demuestra la identidad de sustancia de ambos.* (τῆς ουσιας εαυτῶν τῆν ταυτοτητα). Porque obran igualmente aquellos seres á quienes ha cabido la misma naturaleza; mas los que tienen naturaleza diversa, no pueden tener el mismo modo de obrar.» Después, respondiendo á las dificultades de los arrianos, que objetaban la impotencia del Hijo por las expresiones: *non potest Filius*..., prosigue: «¿Por ventura dice ésto por no ser igual en poder al Padre? Por el contrario; el tenor de las palabras demuestra que el poder del Hijo es el mismo que el del Padre. Porque no dice: *no puede el Hijo hacer por sí cosa alguna si no recibe el poder del Pdre*, mas: *sino lo que viere obrar al Padre.* El sentido de la vista es para *ver*, no para recibir poder mayor. Por tanto, cuando el Hijo dice que *ve* las obras del Padre, no indica que es impotente, sino imitador ó expectador, como luego diremos... ¿Cómo es menor que el Padre, el que aparece dotado de operaciones iguales (ισορροποις ενεργειαις) con el Padre?» Después de varias soluciones indirectas á las instancias de los arrianos, continúa: «*Todo cuanto hace el Padre, lo hace el Hijo:* ya ves cómo se hace semejante al Padre por la *identidad absoluta* de obras.»

cosas: primera, que el Hijo no obra más que lo que ve obrar al Padre; segunda, fundamento de la primera, porque obra *todo* cuanto obra el Padre. Pero este segundo punto no parece lógicamente enlazado con el primero; porque de que el Hijo *no obre sino* lo que ve obrar al Padre, no se sigue sino que hace lo que el Padre hace, pero no que hace *todo* cuanto el Padre hace; pues podría el Padre no mostrar al Hijo todas sus obras propias, y así ni verlas el Hijo, y por consecuencia, ni obrarlas. Basta para salvar el enlace, que el Hijo vea obrar al Padre todas las obras ó efectos que han de ser comunes á ambos, y en los que el Hijo ha de tener parte, sin ser menester que vea las obras *todas* que el Padre ejecuta. Luego el inciso: «quæ Pater fecerit» ἅ ἐκεῖνος ποιῇ, envuelve necesariamente universalidad, y debe corregirse la versión de la Vulgata.

Podría quizá decirse eso si el razonamiento se terminara en el v. 19. Pero ponen el sello á la demostración del carácter absoluto de la proposición y su enlace lógico con la sentencia precedente, las palabras con que continúa Jesucristo en el v. 20: «Pater enim diligit Filium, et *omnia demonstrat ei* quae ipse facit». O' γάρ πατὴρ φιλεῖ τὸν Υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἅ αὐτος ποιεῖ. ¿Cuál es la razón de que el Hijo haga lo que el Padre hace? Esta: que como el Padre ama al Hijo, de este amor nace que el Padre *le muestre todo cuanto él mismo hace*, y por consiguiente, que el Hijo *vea* todo cuanto el Padre hace; y como el Hijo hace lo que *ve hacer* al Padre, *hace todo cuanto* el Padre hace. El *mostrar* del Padre y el *ver* del Hijo son correlativos.

Sólo pudiera quedar algún escrúpulo en el sujeto á quien se refiere el αὐτος en el v. 20: si es el Hijo, el v. 20 no demuestra la universalidad absoluta de la sentencia precedente del v. 19. Pero αὐτος no puede referirse al Hijo, sino al Padre, porque se trata de explicar por qué el Hijo obra lo que el Padre, en el supuesto que nada obra sin *ver* obrar al Padre. Para declarar esto, es preciso explicar cómo el Hijo *ve* las obras *del Padre*, y es impertinente declarar cómo ve las obras que él mismo hace: trátase, pues, de las obras *del Padre*.

Es evidente que en el v. 20 se trata de la manifestación por

el Padre de aquellas mismas obras de las que habla en el versículo precedente, es decir, de las obras que proceden de la potencia divina común á Padre é Hijo y numéricamente idéntica. Según ésto, esa manifestación no es de obras ya terminadas por el Padre, las cuales haya de imitar, repetir ó completar el Hijo, sino que es manifestación por comunicación en virtud de la generación misma. Cuando el Padre engendra al Hijo, con su esencia misma le comunica su propio entendimiento con la noticia de todas las cosas. Recíprocamente la *visión* en el Hijo no es más que la recepción de esa noticia comunicada por el Padre. Esta comunicación del Padre al Hijo bien puede llamarse *demostración ó manifestación;* porque si un maestro, que comunica á su discípulo sus propios conocimientos mediante ciertos signos, pero sin comunicarle su entendimiento y ciencia propia, se dice con verdad que muestra ó demuestra al discípulo aquellas verdades, con mucha más razón se diría que se las demostraba, si le comunicara su ciencia y entendimiento propios. Pues bien: lo que entre criaturas es imposible, eso se verifica en Dios.

Después de lo expuesto no tiene dificultad la explicación del modo con que Jesús expresó la sentencia, y que arriba dijimos debía distinguirse de la sentencia misma. Jesús no pudo menos de expresarla así, porque quiso explicar al mismo tiempo la índole *divina y filial, esencial y personal* de su operación. Jesús, según su naturaleza superior, es Dios, pero Dios-Hijo, y era necesario que, para formarnos idea justa de él, se nos manifestara como Dios-Hijo. Dice Santo Tomás que al Hijo «non aliter convenit esse intelligentem quam convenit esse Deum: est autem Filius Deus *genitus*, non generans Deus: unde est quidem intelligens non ut producens Verbum sed ut Verbum procedens» (1). De un modo análogo podemos decir que al Hijo «non aliter convenit operari, quam convenit esse Deum: est autem Deus genitus: unde convenit operari ut

(1) Sum. Teol. primera parte, cuest. 34, art. 2.º ad 4.

Filio». Es, pues, operante, pero no como primera persona á quien toca ser origen así de la personalidad como de la operación de las demás personas; sino como segunda persona, á quien toca llevar por delante con prioridad de origen á la primera, tanto en la operación como en la subsistencia. Era preciso, por tanto, consignar á una con la identidad esencial, la posterioridad de origen, y esta posterioridad está expresada por la relación de contemplante y contemplado.

Existe también otra razón, y es porque Jesucristo habla de sí como hombre, no ***reduplicative,*** esto es, según el principio elicitivo humano, sino ***specificative***, es decir, habla del supuesto divino, sí, pero que además de la naturaleza divina, sustenta juntamente la humana. Por razón de ésta, Cristo es menor que el Padre; y así, aunque habla del principio elicitivo divino de su operación, que le es común con el Padre, sin embargo, como este elemento divino, propter œconomiam, como dice San Cirilo, no comunicaba con los hombres sino mediante la naturaleza humana, usando de ella en calidad de instrumento unido hipostáticamente; por la misma economía debía ser propuesto de tal modo, que no podía prescindir del elemento humano, con el que estaba unido personalmente, y por el que era, por decirlo así, llevado ó conducido visiblemente (1).

B.—*Interpretación arriana.*

Los arrianos convenían con los católicos en interpretar esta sección de la operación de Jesús, según su naturaleza superior; pero sostenían que esa naturaleza, según el contexto, no puede ser divina, é increada, sino criada. Sus argumentos eran:

1.° Del v. 17 no puede concluirse la consustancialidad; porque la voz ***Padre*** puede tomarse en sentido metafórico de

---

(1) San Cirilo Alej. in Joann., libro II, cap. 6.°

paternidad adoptiva, aunque altísima y antonomástica y exclusiva del Verbo, y muy superior á cualquiera otra adopción respecto de ángeles y hombres. En efecto, la voz *Padre* admite el sentido metafórico y el contexto de la sentencia no demuestra lo contrario; porque la paridad de derechos entre Dios y el Verbo, puede fundarse no en la naturaleza misma del último, sino en una concesión gratuita hecha á éste por el Padre.

2.° Los vv. 19 y 20, demuestran positivamente que esa naturaleza no es divina; α) la expresión: «*non potest* Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem», indica que el Verbo ó Hijo no es Omnipotente en virtud de su propia naturaleza; pues si lo fuera, podría obrar por sí lo que quisiera. Si no es omnipotente por sí, tampoco es Dios. β) La expresión: ***nisi quod viderit**:..* manifiesta que para que el Hijo obre, es condición indispensable que *vea* obrar al Padre; y por consiguiente, que á la operación del Hijo, ***preceda*** la operación del Padre: luego es imposible que Padre é Hijo tengan una operación común, numéricamente idéntica é indivisible, procedente de un principio electivo idéntico también é indivisible; y por tanto, es imposible que el Hijo sea Dios. γ) La expresión: «quaecumque enim ille fecerit...» no expresa universalidad absoluta, porque el texto griego: (ἃ γάρ ἄν ἐκεῖνος ποιῆ, ταῦτα και ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ), no expresa sentido universal, sino indefinido, y puede muy bien entenderse con alguna limitación. Además, es imposible conciliar el sentido absolutamente universal de esta proposición con lo dicho en el miembro precedente sobre la impotencia del Hijo sin el concurso del Padre, y sobre la condición que debe preceder á la operación del Hijo.

Además, según el v. 20, la causa de mostrar el Padre al Hijo sus obras, para que las vea y así obre, es *el amor* que le tiene: lo cual no puede conciliarse con la hipótesis católica de la consustancialidad; porque según ella, la ***demostración*** del Padre se verificaría mediante la generación eterna por la cual el Padre comunica al Hijo, á una con la naturaleza, el enten-

dimiento y la noticia de las cosas: pero la generación divina, como operación necesaria del entendimiento, tiene que concebirse antes que cualquier amor del Padre, y por tanto tal comunicación no puede tener por causa el amor.

C.—*Interpretación racionalista.*

Algunos intérpretes racionalistas (1), explican el pasaje de la conformidad de operaciones entre Dios como Padre, y el varón perfecto como *Hijo de Dios*. Jesús habla aquí de una *operación que se regula* en todo por la voluntad divina, sin desviarse de ella. Pero este proceder no es prerrogativa exclusiva del Hijo κατ' ἐξοχήν, sino común á todos los varones perfectos. (S. Mat. 5, 45.) Cuando el cumplimiento de la voluntad divina llega á ser en el varón justo no una carga sino un placer; no una fatiga, sino una recreación; ese tal no hace distinción entre el descanso y el trabajo.

Quizás Jesús en este razonamiento se propone á sí mismo como ejemplo de esa conducta; pero si es así, Jesús se propondrá á sí mismo como un modelo para todos los hijos de Dios, mas no habla de una operación exclusiva suya. La expresión: «Pater meus usque modo operatur, et ego operor»,

(1) Son los racionalistas moderados. Los radicales como Baur, no ven dificultad en reconocer expuesta en el razonamiento la divinidad de Jesús por la identidad de operación con el Padre. Según Baur, el discurso presenta la curación del paralítico como una *operación* divina en la cual el principal agente es Dios, pero en la que tiene parte Jesús porque su obrar y el obrar de Dios son idénticos. «Ist das Wirken des Sohns nur das Wirken des Vaters»: *la operación del Hijo no es más que la operación del Padre.* (Kritische Unters. pág. 156.) No pretendemos decir con esto que Baur se forme un concepto cabal de la identidad sustancial entre el Padre y el Hijo expresada en el discurso; pero sí que reconoce al Verbo como la Divinidad misma en cuanto se manifiesta en el mundo en calidad de Principio absoluto de todo sér. «Der Logos ist das Göttliche selbst, wie es als das absolute Princip alles Seins... in der Welt sich offenbart» (pág. 88.) Jesús obra los milagros en calidad de Logos, con poder divino.

de ningún modo incluye ó da fundamento para concluir de ella la consustancialidad entre Jesús y el Padre. Weiss alega dos pruebas de su tesis: 1.ª, el contexto no obliga á interpretar la sección de operación y potencia que sean numéricamente idénticas con la operación y potencia de Dios, porque sólo se trata de una operación que tiene por norma la voluntad divina; 2.ª, según el v. 30 donde se expresa la misma relación entre el Padre y el Hijo casi con las mismas palabras, la operación del Hijo es la operación *humana*, como se ve por la razón que se añade para demostrar la conformidad (1).

Esta interpretación es bajo una forma más racionalista, análoga á la de algunos católicos, los cuales opinan que se trata de la conformidad completa entre la operación de Cristo como hombre y la *voluntad* del Padre. Esta conformidad es perfectísima y exclusiva de Jesucristo, porque sólo él en virtud de la unión hipostática, que hace á la humanidad instrumento docilísimo de la divinidad, pudo tenerla en ese grado. Los fundamentos de esta interpretación son los mismos que para la suya alega Weiss.

§ III. Refutación de los argumentos de las exposiciones heterodoxas.

Interpretación arriana.—La solución del argumento tomado del v. 17, no ofrece dificultad. La voz *Padre* no puede tomarse en sentido metafórico; porque Jesucristo no alega otro fundamento para la igualdad de derecho que se arroga, sino la *relación* de paternidad que le liga con el Padre. En ella sola debe por consiguiente buscarse ese fundamento. Siendo, pues,

---

(1) Weiss Comm. üb. Joann. Evang. págs: 201.208.214 sigg. La proposición: «el varón perfecto no hace distinción entre el trabajo y el descanso», es una reminiscencia luterana. Según Lutero, la ley del descanso dominical, es puramente exterior y de poca importancia Los espíritus ilustrados pueden prescindir de ella y escoger otro día. (Véase Jansen L'Allemagne et la Reforme, t. II, pág. 403. Trad. franc.)

cierto que la paternidad en sentido metafórico por más elevado y exclusivo que se le quiera suponer, no puede contener dicho fundamento, es preciso concluir ó que Jesucristo no empleó en su argumentación un procedimiento legítimo, ó que tomó la voz en su sentido estricto y rigoroso. Ni puede replicarse que en la filiación adoptiva en grado sumo que compete al Verbo, va envuelta la concesión gratuita del privilegio de la igualdad; porque el concepto de filiación adoptiva no puede llevar envuelta tal concesión, ya porque ésta es libre en Dios y no está ligada á grado ninguno de perfección existente en una criatura, ya porque el derecho es incomunicable á criatura ninguna, pues se funda en el dominio sobre la naturaleza.

Tampoco tienen valor los argumentos tomados del v. 19. La expresión ***non potest Filius***. ου δυναται ο Υιος, no significa impotencia, sino, por el contrario, potencia suma; porque va encaminada á expresar la indisociabilidad ó inseparabilidad de las operaciones del Hijo y el Padre, y esa indisociabilidad tiene lugar precisamente porque las operaciones y el principio elicitivo de las mismas son numéricamente idénticos en las dos personas. El valor preciso de la expresión *non potest* ha de determinarse por el objeto sobre que recae; pero éste en nuestro caso es tal, que lejos de indicar impotencia, expresa, por el contrario, lo sumo del poder, el poder mismo de Dios; ese término no es simplemente ***facere quidquam***, sino: facere quidquam non præeunte et comitante Patre.

La expresión ***nisi quod viderit...*** llevaría consigo la distinción que se dice si los elementos restantes del contexto no demostrasen con claridad que la operación de que se trata produce efectos numéricamente idénticos y procede de principio numéricamente único. Pero el contexto demuestra uno y otro, al expresar que mediante aquella operación y el principio de donde procede, obra el Hijo todos y cada uno, sin excepción, de los efectos que produce el Padre. Luego, ó es preciso decir que Jesús junta en una breve sentencia elementos contradictorios, ó á uno de ellos debe darse una interpretación distinta

de la que á primera vista pudiera parecer. El primer extremo es imposible y es menester optar por el segundo; es decir, por dar á alguno de los dos miembros de la sentencia una interpretación distinta de la que á primera vista parece deber dársele. ¿Pero á cuál de los dos miembros daremos esa interpretación distinta? Pondremos excepción en la proposición universal: todo cuanto obra el Padre lo obra también el Hijo, ó pondremos entre el Padre y el Hijo una distinción que no llegue á dividir su esencia y operación, sino que sea compatible con la identidad numérica é indivisibilidad de ellas? Colocados en esta alternativa, no puede caber vacilación; pues mientras la proposición «quæcumque facit Pater, hæc et Filius similiter facit» se demuestra ser rigorosamente universal y no puede admitir excepción alguna salvo el contexto; la distinción entre contemplante y contemplado basta que sea de personas subsistentes en una naturaleza común y numéricamente idéntica, sin ser necesaria la distinción adecuada, es decir, de persona y naturaleza; pues la letra no da derecho á esta distinción y queda satisfecha con la primera.

El argumento tomado del v. 20 no deja de ofrecer alguna dificultad, y por esa causa las soluciones son varias. Toledo (1) responde que Jesucristo habla aquí por analogía con lo que pasa entre los hombres, entre los cuales los que se aman mucho se comunican entre sí aun lo más secreto. Propone, pues, Jesús el amor del Padre al Hijo no como *causa*, sino como *signo* de la comunicación; el amor sumo que el Padre tiene al Hijo es una señal de que nada le oculta; y ese amor, signo de la comunicación entre Padre é Hijo, es *causa* de que nosotros la conozcamos. Á Maldonado no le satisface esa solución (2) y recurre á otra, diciendo que Jesucristo habla aquí de su operación según la naturaleza humana, y que *demonstrare* no es «scientiam in æterna generatione communicare», sino propo-

(1) In. h. l

(2) Quod quidam dicunt non causam sed signum significari non probo.

ner á Jesús ocasiones externas de obrar milagros (1). Pero esta explicación rompe el enlace entre este verso y el precedente; pues supone que la *demostración* no es correlativa á la *visión*, constituyendo con ella la condición previa de la *operación* del Hijo, cual se describe en el v. 19. Esta suposición, empero, es inadmisible, porque el enlace causal del v. 20 con el 19 demuestra que en el primero se da la razón y explicación de lo contenido en el segundo. Según esto, y siendo la operación del v. 19 y la *visión* que la precede, *divinas*, como lo concede el mismo Maldonado, es imposible que la *demostración* del v. 20 pueda ser otra que la que de parte del Padre *precede* á la *visión* y operación divina del Hijo; es decir, la comunicación eterna de la ciencia por la generación. Se hace, pues, necesario buscar otra explicación. Nosotros, por tanto, retenemos con Maldonado la significación causal de la partícula, explicando el pasaje todo desde el v. 17, según arriba dijimos, de Cristo como hombre, pero no *reduplicative*, como lo hace aquí Maldonado, sino *specificative*, es decir, de Cristo Hombre-Dios. Cristo, aunque verdadero hombre, sin embargo, por poseer en su misma personalidad la naturaleza divina con las operaciones y relaciones todas de ésta con el Padre, puede con verdad decir de sí que el Padre le comunica su naturaleza, ciencia é inteligencia; porque aquella comunicación que antes de la encarnación tenía el Padre con el Verbo, después de la encarnación la tiene con este hombre. Pero ese comercio ó comunicación que sustancialmente y según sus causas intrínsecas, que son la necesidad de la naturaleza, permanece sin mudanza después de la encarnación, y bajo ese respecto no puede tener por causa el amor; le tiene según sus causas extrínsecas, es decir, en cuanto concedida á este hombre, que es Cristo; pues la causa inmediata de que tal comunicación exista es la encarnación del Verbo en él, la causa inmediata de la encarnación del Verbo en ese hombre, es la predestinación del

---

(1) Véase su Coment. á este pasaje.

mismo para Hijo de Dios (1), y la predestinación á su vez reconoce por causa previa el amor, porque la predestinación presupone la elección y la elección el amor (2).

La refutación de la interpretación semiracionalista de Weiss no es difícil. El pasaje no habla de una operación de Cristo que es regulada por la *voluntad*, sino por la *operación* misma del Padre; y de tal modo, que no sólo hay entre esas operaciones del Hijo y del Padre identidad específica ó *semejanza* en los efectos, sino identidad numérica y que se extiende á todos los efectos del Padre, sin excepción alguna, lo cual es imposible si el principio de esas operaciones del Hijo no es numéricamente idéntico con el principio de las operaciones del Padre.

De aquí se sigue evidentemente que Jesús no se propone como simple ejemplo concreto de una operación que puede ser común á todos los varones santos. La denominación de *hijos de Dios* en el pasaje citado de San Mateo no se toma precisamente de la conformidad de operación con la voluntad divina, sino de la benevolencia que abraza á buenos y malos, amigos y enemigos; no hace, pues, al caso la alegación. El mismo tenor del razonamiento demuestra además que Jesús no ejemplifica; pues ni exhorta á su imitación en tales operaciones, ni da indicio alguno de que su modo de obrar en ellas sea imitable; por el contrario, manifiesta de un modo evidente que no lo es cuando se atribuye el poder de resucitar muertos y el oficio de Juez universal, como procedentes del mismo principio operativo de que proceden las operaciones de que habla en los vv. 17-20.

---

(1) Sobre la predestinación de Cristo-Hombre, véase á Santo Tomás, el cual explica cómo dicha predestinación recae sobre el supuesto, sin que por eso haya doble personalidad. La explicación del Santo se reduce á que si bien la persona de Cristo es única, puede sin embargo establecerse distinción de razón entre este descendiente de David, que exige ser sustentado por *alguna* personalidad, sea la que fuere, y por tanto puede ser considerado como individuo *vago*, y ese mismo como dotado de la personalidad del Verbo.

(2) Santo Tomás, Summ. theol., 1 p., q. 23, a. 4 corp.

Con estas observaciones queda también respondido á la interpretación de aquellos pocos católicos que de buena fe han pretendido interpretar el pasaje de la operación humana de Jesucristo. A los fundamentos comunes á ambas interpretaciones y tomados del contexto inmediato y de los vv. 20 y 30, en parte hemos satisfecho ya y en parte vamos á satisfacer. Por lo que toca á la prueba de que el contexto inmediato no obliga á interpretar el pasaje de la divinidad, puede juzgarse de su valor por lo dicho más arriba, tanto en la exposición como en la solución de las dificultades que han precedido, y otro tanto se diga del v. 20. La objeción tomada del v. 30 ofrece más dificultad, porque, en efecto, por una parte Jesús expone la conformidad entre él y el Padre con palabras análogas á las del v. 19, y por otra coloca ó parece colocar esa conformidad en las operaciones de la humanidad. Pero aunque concediéramos que el v. 30 habla, en efecto, de las obras de la humanidad, nada se sigue contra lo dicho en la sección anterior (vv. 17-20), porque el tenor de las palabras es muy diverso. En el v. 30 pone la conformidad entre sus acciones y la *voluntad* del Padre; arriba entre sus operaciones y las *operaciones* del Padre. El extremo de la comparación por parte del Padre es, por consiguiente, muy diverso, y por tanto, también lo es el otro extremo. Ni debe admirar á nadie que Jesús hable arriba de las operaciones de su divinidad y aquí de las de su humanidad, pues como, en efecto, las poseía ambas, podía y era menester que hablara de ellas.

Pero tampoco es cierto que al decir: «sicut audio, judico», Jesus hable de las operaciones de su humanidad, ni se sigue esto de la razón que añade. Porque el sentido del verso puede muy bien ser el siguiente: 'juzgo con mi entendimiento divino como oigo juzgar al Padre, con quien participo la misma facultad de juzgar, y ese juicio mío no es erróneo; porque al juzgar así no sigo mi dictamen humano, que ninguna parte tiene en ese juicio y que pospongo por completo; como que vine, no á seguirle, sino á posponerle cuando se trata de mi oficio y obras mesiánicas, que deben ser reguladas exclusiva-

mente por los dictámenes de mi naturaleza divina. Finalmente, todavía es susceptible el verso de otra interpretación. Habla Jesús del principio elicitivo humano, pero no como principio adecuado de operación, sino como subordinado é instrumental del divino. En Jesucristo deben distinguirse tres clases de operaciones: divinas. humanas, teándricas. En las primeras, el principio elicitivo adecuado es la divinidad; en las segundas, la humanidad; en las teándricas, el compuesto de ambas: la divinidad como principal, la humanidad como instrumental unido. De este modo, Jesucristo *como hombre* tiene parte en algunas operaciones divinas, como son todas las pertenecientes á la economía de la redención.

CAPÍTULO IV.

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO DEMOSTRADA POR LA IDENTIDAD DE TESTIMONIO CON EL PADRE (SAN JUAN, 8, 12-19).

§ I. Preliminares é interpretación verbal.

El discurso presente fué pronunciado por Jesucristo con ocasión de la fiesta llamada por los judíos Scenopegia. Jesús había subido á celebrarla, y uno de los días de la misma, ó mejor algunos días después, enseñando en el templo, dijo de sí que era la Luz del mundo. Los fariseos, que continuamente le acechaban para calumniarle, le oponen la dificultad de que la doctrina que acaba de asentar no tiene otro apoyo que su afirmación propia, y por consiguiente, que no tiene valor, pues un solo testigo y en causa propia no merece crédito. «Tu de te ipso testimonium perhibes; testimonium tuum non est verum.» A esta observación responde Jesús que, aunque es verdad que él da testimonio de sí, pero que su testimonio es eficaz y digno de crédito, porque es Dios verdadero, incapaz de ignorancia y de engaño; además su testimonio no es único,

pues á una con él da testimonio de la misma verdad el Padre, y por consiguiente, tiene en su favor dos testimonios; lo cual, según la misma ley mosaica, es suficiente para la comprobación de una verdad. El discurso todo prosigue y se extiende hasta el fin del capítulo; pero nosotros no discutiremos sino la sección 12-19.

«Iterum ergo locutus est eis Jesus dicens: Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.—Dixerunt ergo ei pharisaei: Tu de te ipso testimonium perhibes; testimonium tuum non est verum.—Respondit Jesus et dixit eis: Et si ego testimonium perhibeo de me ipso, verum est testimonium meum, quia scio unde veni et quo vado: vos autem nescitis unde venio et quo vado.—Vos secundum carnem judicatis; ego non judico quemquam:—et si judico ego, judicium meum verum est, quia solus non sum, sed ego, et qui misit me, Pater.—Et in lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est.—Ego sum qui testimonium perhibeo de me ipso; et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater.—Dicebant ergo ei: Ubi est Pater tuus?—Respondit Jesus: Neque me scitis, neque Patrem meum: si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis.»

V. 12. «Ego sum lux mundi: qui sequitur me...» La sentencia es clara; la última partícula: «habebit lumen vitae», significa, como aparece por el extremo opuesto precedente, la iluminación sujetiva ó recibida y participada en el interior de la persona que sigue la luz. Llámase *luz de vida*, porque conduce á la vida eterna y produce la vida espiritual, camino para aquélla. Al decir Jesús de sí que era la Luz del mundo, atribuíase uno de los principales caracteres mesiánicos (Is., 49, 6), reconocido como tal en la Sinagoga (San Luc., 1, 76-79; 2, 32); los fariseos no podían menos de entenderlo así, y la respuesta que dan á sus palabras demuestra que efectivamente así lo entendieron, pues supone que Jesús en sus palabras se atribuye la dignidad mesiánica.

V. 13. «Tu de te ipso...» No niegan directamente que Jesús sea en efecto el Mesías, sino impugnan el valor del motivo

en que ha de fundarse la fe que les exige. Sin duda siguieron este camino para no verse envueltos, como en el cap. 5, en una cuestión abstrusa, y creyeron camino más expedito el de desvirtuar el testimonio. Pero Jesús les envuelve en las mismas redes que pretendían evitar. Para que creamos en ti, dicen, es preciso que veamos pruebas; pero éstas faltan, porque no tenemos más que tu testimonio, el cual, como único y de parte, no tiene valor ni merece crédito. *Verum* = ἀληθής, en este contexto es lo mismo que válido ó suficientemente probativo, como se ve por el v. 17.

V. 14. *Respondit*... Jesucristo replica á los judíos que su testimonio es eficaz para hacer probanza, por dos razones: la primera, por su valor intrínseco; la segunda, porque no es único, como pretendían los fariseos. La primera razón la expone Jesús diciendo: «testimonium meum verum est, quia scio unde venio et quo vado; vos autem nescitis unde venio aut quo vado». Decir de sí que sabe cuál es su origen ó procedencia y cuál el término á donde vuelve, equivale á decir que sabe quién es, pues la expresión: sé de dónde vengo y á dónde voy, no es otra cosa que la descripción de su persona con relación al elemento de su naturaleza superior: no es un puro hombre, sino el Unigénito que vino del Padre á la tierra, para volver de la tierra al Padre (16, 28; 13, 1.3; 17, 5), y Dios como Él.

A primera vista parece que Jesús hace derivar el valor de su testimonio de la certidumbre con que conoce su calidad de Luz del mundo; yo sé que es verdad lo que afirmo al decir que soy Luz del mundo; pero no es ese el sentido. La simple noticia de la verdad testificada no basta para que el testimonio sea probativo; es necesario además que el testigo sea veraz y que ambas cualidades de ciencia y veracidad sean conocidas. Si, pues, Jesús pretende demostrar la índole probativa de su testimonio, su respuesta debe expresar las dos cualidades de ciencia y veracidad en su persona, y de tal modo que le demuestren testigo irrecusable. La fuerza de la prueba en el argumento que emplea Jesús está, no en la noticia, sino en el

objeto sobre que ella versa, esto es, en la índole de la persona: «mi testimonio es eficaz y probativo, porque soy Dios» (1). Es una expresión enfática, en la cual la intención del que habla va dirigida, no á las palabras, sino á la cosa significada por ellas. Es semejante á la que emplea en el cap. 13, cuando dice: «no lo digo de todos; *yo sé* los que he escogido», es decir: no lo digo de todos; cada uno es cual yo le conozco. Este modo de hablar enfático, en el que inmediatamente se da por razón la noticia cierta de la cosa, para que el oyente pase á la cosa misma, es frecuente y suele emplearse cuando uno pretende, por una parte, ser entendido, y por otra no quiere descubrir explícitamente su pensamiento. Siendo Jesús verdadero Dios, es claro que su testimonio es plenamente probativo. La partícula *vos autem*... explica por qué, á pesar de suministrar el testimonio probanza plenísima. ellos le tienen por insuficiente: la causa es que ignoran quién es; de conocerlo, no exigirían prueba ulterior; verían en el testigo su ciencia y veracidad.

V. 15. «Vos secundum carnem judicatis...» El tenor de las palabras y su contexto demuestra que hasta el fin del v. 17, la sentencia forma un solo razonamiento encaminado á confirmar con una nueva razón la misma verdad, es decir, que su testimonio es probativo. La nueva razón, al mismo tiempo que explanación de la sentencia que precede, pues expone el motivo que impide á los fariseos ver en Jesús un Dios, es un argumento ***ad hominem*** tomado de la ley misma mosaica, según la cual el testimonio de dos testigos es suficiente para la comprobación judicial de un hecho. Dice pues Jesús: Vosotros, al

---

(1) Τι ἐστι τοῦτο; 'Εκ τοῦ θεοῦ εἰμι, καὶ θεὸς καὶ Υἱὸς θεοῦ. Ὁ δὲ θεὸς αυτος ἑαυτῷ ἀξιωπιστος μάρτυς. Quid est hoc?.—Ex Deo sum, et Deus, et Filius Dei. *Deus seipso* fide dignissimus testis (San Crisóst., homil. 52, n. 2). El traductor latino de la Colección de Migne trasladó la expresión αυτὸς ἑαυτῷ : *ipse sibi;* pero no es ese el sentido, sino *ipse seipso*, porque no se trata del valor del testimonio ante Jesucristo, sino ante los judíos.

tenerme por puro hombre, juzgáis por los indicios externos que se ofrecen á los sentidos: yo, aunque no tengo por oficio pronunciar fallo sobre personas, si alguna vez, como en el caso presente, doy testimonio sobre alguno, mi testimonio es fidedigno; porque no lo pronuncio yo sólo, sino que le pronunciamos á un tiempo yo, y el que me envió, el Padre: y, según está escrito en vuestra ley, el testimonio de dos testigos es eficaz para comprobar un hecho. *Secundum carnem*, expresa un criterio para juzgar; pero puede significar ó el criterio subjetivo, es decir, *según los dictámenes* de la carne, ó el objetivo, es decir, *según los indicios* carnales. esto es, sensibles. En nuestro pasaje la expresión indica no el criterio subjetivo, que suele expresarse en griego sin artículo κατα σαρκα (Rom. 8, 4) no κατα την σαρκα como en este lugar; sino el objetivo.

La partícula, *secundum carnem* no debe suplirse δια κοινοιας en el miembro siguiente: *ego non judico quemquam;* porque si así fuera, debería también sobreentenderse en el tercero: *et si judico ego...*, que expresa una excepción de la regla establecida en el miembro anterior. Según eso, el sentido de la primera partícula: vos secundum carnem judicatis, es: *vosotros pronunciais vuestros juicios según las apariencias sensibles* (por eso no sabéis de donde vengo y á donde voy, es decir, quién soy).

Para determinar el sentido genuino de la siguiente partícula: *ego non judico quemquam*, examinemos primero si el verbo *judicare* κρινειν, en siro: *din*, cambia de sentido en las diferentes veces que se repite en el contexto hasta el fin del v. 16, ó si conserva constantemente la misma significación: si no la cambia, es evidente que el miembro: *ego non judico quemquam*, no puede referirse al oficio de Juez en Jesucristo, pues en el v. 16 es claro que no significa sino juicio testificativo, testimonio; toda vez que el razonamiento termina probando que ese juicio es fidedigno, porque no le pronuncia uno solo, sino dos; y según la ley, el *testimonio* de dos hombres es plenamente probativo y fidedigno. Esta prueba está en su lugar si el *juicio* es juicio testificativo ó testimonio; pero no si se trata de *sentencia* ó fallo

judicial (1). Resta examinar si el verbo cambia de significado. Pero tal cambio es inadmisible; ya por el empleo constante del mismo verbo κρίνειν y del sustantivo κρίσις, ya porque el versículo 16 expresa una excepción: «ego non judico quemquam,» la cual supone en el verbo el mismo significado que en el miembro precedente; en el siguiente es manifiesto, como dijimos, que se trata de juicio testificativo, no de sentencia judicial. Es pues indudable que la segunda parte de la respuesta de Jesús se refiere también á su testimonio. No es un obstáculo á esta interpretación el empleo de las voces κρίνειν y κρίσις, en siro *din*, *dinah*; porque el testimonio es también un juicio, aunque sólo testificativo. La causa del cambio de voces en el v. 15 y siguiente con respecto á las empleadas en el v. 14, está en el miembro precedente: «vos secundum carnem *judicatis*» κρίνεττε, donde era más propia la voz κρίνειν que la voz μαρτυρειν, tratándose de la opinión que los judíos tenían de su persona. Una vez que aquí empleó esa voz, era natural que emplease la misma en lo restante del razonamiento, si la palabra era aplicable, como en realidad lo es, al juicio testificativo. La proposición: «ego non judico quemquam;» «yo no tengo que dar testimonio de nadie,» no encierra universalidad absoluta, sino que expresa ó la no necesidad de pronunciar juicio sobre personas, ó la regla ordinaria, como lo demuestra el miembro

(1) Schanz (in h. l.), siguiendo á San Agustín, interpreta la segunda parte de la respuesta de Jesús, no de su testimonio, sino de su oficio de Juez, aplicando al fallo judicial pronunciado por Jesús en unión con el Padre lo que el Deuteronomio dice del testimonio. Pero esta interpretación no parece admisible; ya porque la aplicación del texto del Deuteronomio sería impropia, ya porque cuando Jesús habla de su poder judicial, se le atribuye á sí sólo y no al Padre: «Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio.» Por eso nos parece mucho más probable la interpretación que hemos dado en el texto, que es de Toledo y Maldonado. Schanz hace fuerza en el cambio de vocablos. Cuando en la primera de sus respuestas Jesús habla del testimonio, emplea las voces μαρτυρεῖν y μαρτυρια; pero en la segunda usa las voces κρινεῖν, κρισις que no son sinónimas con las primeras. Pero esta razón no prueba, como lo explicamos en el texto.

siguiente, que expresa una excepción: ésta sería imposible si la proposición fuera rigorosamente universal.

El texto alegado de la Ley, se halla en el Deuter. 17, 6 y 19, 16. El Deuteronomio no dice precisamente que dirima la cuestión el testimonio de dos testigos, sino que dice en sentido disyuntivo: «in ore *duorum aut trium* testium stet omne verbum;» pero por lo mismo que habla en sentido disyuntivo, admite como suficiente en rigor el testimonio de dos testigos, y Jesucristo se aprovecha hábilmente de la concesión de la ley, aplicándola á su caso.

Inmediatamente da la razón por qué con el suyo concurre otro testimonio; «porque con él está el Padre que le envió.» En rigor bien pudiera Jesús haber hecho uso del otro miembro de la disyuntiva, es decir, de los tres testigos, porque en realidad no menos que el Padre, daba testimonio con Jesús también el Espíritu Santo; pero éste era menos conocido de los judíos, y no venía al caso, por tratar de demostrar su filiación divina.

Jesús llama al Pentateuco *Ley de los fariseos:* in *lege vestra,* no porque él no la aceptase, sino porque los Doctores afectaban grande adhesión á ella, y también porque pretextando celo por defenderla, se ponían enfrente de Jesús, como si fuera enemigo de la misma. La frase equivale á esta otra: debéis admitir mi testimonio porque satisface á las condiciones que para su validez exige la ley misma que os gloriais de profesar y defender (1).

Respecto al principio elicitivo del testimonio, es claro que Jesús habla de su testimonio como pronunciado por el principio superior que existe en él además de la naturaleza humana según demostramos arriba; y en efecto sólo éste lleva nece-

---

(1) Keim pretende impugnar la autenticidad del presente discurso, diciendo que ni Jesús ni San Juan podían llamar á la ley mosaica *ley de los fariseos,* como si para ellos fuera extraña. Es verdad que el *vuestra* se refiere á *solos* los fariseos; pero no se refiere á ellos como *judíos* sino como *fariseos*.

sariamente consigo el testimonio del Padre; pues sólo las operaciones divinas son comunes á ambos. Pero todavía puede haber dificultad sobre el género de testimonio de que se trata. ¿Habla Jesús del testimonio *oral* que da de sí mismo al decir que es la luz del mundo, ó del testimonio de los milagros con que ulteriormente confirma la verdad de sus afirmaciones? El contexto parece á primera vista dar á entender que se trata del testimonio oral, pues éste es el que impugnan los fariseos y el que trata de defender Jesús; y así lo interpreta el Dr. Schanz; pero esta interpretación ofrece dos graves dificultades: la primera es que ese testimonio no se manifiesta inmediatamente y por sí solo como divino; y Jesucristo habla, como arriba dijimos, de su testimonio como divino y que por sí mismo se muestra tal. La segunda es que tampoco se ve cómo el testimonio oral haya de ir acompañado del testimonio simultáneo del Padre; pues aunque la acción de hablar en Jesús podía ser teándrica, pero también podía ser humana. Habla pues Jesús del testimonio de los milagros. El testimonio de que habla Jesús debe tener tres condiciones: primera, ser manifiesto y patente á los judíos, pues ha de conducirles al conocimiento del carácter mesiánico de Cristo. Segunda, ha de ser simultáneamente común al Padre y al Hijo; pues donde está el testimonio del Hijo, allí está por el mismo caso el testimonio del Padre. Tercera, ha de ser por su índole, demostrativo de la dignidad de Jesús; pues afirma que es eficaz para llevar á ese conocimiento y que si no conduce á él á los fariseos, es porque no penetran su índole. A estas condiciones no satisface el testimonio oral de Jesús, porque si bien es manifiesto á los judíos, no es, ó á lo menos no aparece, simultáneamente común al Padre y al Hijo. Mucho menos es por su misma índole demostrativo de su dignidad mesiánica.

Por el contrario, las tres condiciones se cumplen en los milagros: la primera y tercera son evidentes; la segunda se demuestra con facilidad; porque los milagros que obraba Jesucristo eran obras exclusivas del poder divino, pues el resucitar muertos, por ejemplo, es evidentemente obra de sólo Dios,

y por consiguiente eran obras del Padre, es decir, de Dios. Como por otra parte Jesucristo los obraba por virtud propia, los milagros eran simultáneamente voz y testimonio de las dos personas divinas que poseen un poder común.

La objeción que contra esta exposición se toma del contexto de los vv. 13 y 14, donde la consecuencia parece exigir que, pues en el 13 se trata del testimonio oral, también se trate del oral en el 14, no es concluyente; porque muchas veces Jesucristo en sus disputas con los fariseos mezcla ingeniosamente las operaciones divinas con las humanas de su persona, pasando de unas á otras en virtud de la identidad del supuesto, aunque no sin mostrar algún indicio por donde se conozca el cambio.

En la aplicación de la ley del Deuteronomio parece incurrir Jesús en un sofisma ó emplear una argumentación ilegítima, pues los dos testigos de que habla la ley deben computarse sin contar la persona sobre que recaen los testimonios; mientras en el caso presente la persona sobre quien recaen los testimonios, es uno de los testigos. Toledo resuelve la dificultad diciendo que la ley es aplicada con exactitud y en todo su rigor, porque el sujeto sobre quien recaen los testimonios es Jesucristo en cuanto hombre, y da su testimonio en cuanto Dios. Esta solución ofrece á primera vista alguna dificultad, porque en todo el razonamiento aparece Jesucristo bajo el mismo punto de vista, es decir, ó constantemente como Dios, ó constantemente como hombre. Sin embargo, así como el razonamiento empezó por el testimonio oral que Jesús daba de sí, y pasó luego á hablar del testimonio por los milagros, así pudo también hacer distinción entre su persona considerada como hombre y como Dios. El fundamento de esta distinción está en la índole de la unión hipostática. Ambas naturalezas, divina y humana, son sustentadas por una misma personalidad, la del Verbo; pero esas naturalezas no sólo son distintas consideradas en sí, prescindiendo de la subsistencia, sino también bajo ésta; la personalidad del Verbo, aunque única, tiene y ejerce dos oficios realmente distintos por razón de los sujetos

sustentados, dos sustentaciones, y de este modo Jesucristo puede con verdad decir *yo*, no sólo cuando habla de su persona en calidad de sustentadora de las dos naturalezas, sino también de cada una de ellas por separado: *yo hombre*, *yo Dios*, y por esta razón habla de sí como si existieran en él dos personalidades, pasando de la una á la otra en virtud de la identidad del supuesto sustentante.

V. 18. «Ego sum qui...» Concluye Jesús su razonamiento declarando cómo cuenta en su favor con dos testimonios. La distinción de personas en la naturaleza divina numéricamente una é idéntica, está expresada con evidencia contra Sabelio, no menos que la consustancialidad contra Arrio. Porque si el Padre y el Hijo son dos testigos, es evidente que no pueden dejar de ser dos personas reales y realmente distintas. Y si dan ese testimonio mediante una misma operación, esa operación en su unidad numérica es común á ambos, lo cual no puede verificarse sin que el principio elicitivo de la operación y la naturaleza en su identidad numérica sean también comunes á ambos. Bajo la fórmula de la identidad del testimonio propone Jesucristo su consustancialidad con el Padre lo mismo que en el cap. 5, 19-20.

V. 19. «Dicebant... ubi est...» No hacen esta pregunta los fariseos por desprecio hacia Jesús: es imposible que le despreciaran después de las controversias sostenidas en los capítulos 5 y 7, y de la majestad con que había hablado al pueblo en los discursos referidos en el cap. 7. También es imposible suponer que no entendieran de qué Padre les hablaba. Fingen no entender el sentido de sus palabras, para obligarle á declaraciones más explícitas.

«Respondit Jesus: neque me scitis...» Jesucristo dales una respuesta indirecta, confirmando por una parte su divinidad, sin suministrarles por otra la ocasión que buscan para acusarle: ni me conocéis á mí, pues me creéis puro hombre, siendo también Hijo natural de Dios y Dios verdadero: ni, lo que es consiguiente, conocéis tampoco á mi Padre. Si me conociérais á mí cual soy, también conoceríais á mi Padre, es

decir, conoceríais que mi Padre es Dios. Si por los milagros que obro por virtud propia, me reconociérais por Dios-Hijo, por el mismo caso reconoceríais á Dios como á mi Padre. La partícula *forsitan* = ἄν no es indicio de duda, sino de afirmación como lo notaron San Agustín y otros.

La respuesta de Jesús no parece corresponder á la pregunta de los fariseos y al contexto. Los fariseos preguntan dónde está el Padre, porque Jesús había apelado á su testimonio como á *medio* para llegar al conocimiento de su propia persona, y por consiguiente, supone que primero debe y puede conocerse al Padre como testigo; y en la respuesta dice, por el contrario, que el Padre no puede ser conocido sin serlo él previamente. Pero la respuesta de Jesucristo no está en oposición con el contexto. Cuando apela al testimonio del *Padre*, no lo entiende como si hubiera de ser conocido desde luego como del *Padre*, sino como testimonio de Dios, que con el concurso de su omnipotencia confirma por los milagros la verdad de la doctrina de Cristo. Pero como éste hace los milagros para probar precisamente que es *Hijo* de Dios, demostrada por los milagros la verdad de la doctrina, reconocen los hombres que el Dios que obró los milagros es, en efecto, Padre de Cristo, y el testimonio de Dios aparece ya como testimonio del Padre. De esta manera el testimonio del Padre conocido como *Dios* precede al conocimiento del Hijo en concepto de tal; pero el testimonio del Padre conocido como *Padre* es posterior al conocimiento del Hijo. Cuando, pues, Jesús dice que con su propio testimonio está unido el del Padre, habla del testimonio del que es *su Padre*, aunque todavía no sea reconocido como tal por los hombres. Cuando después dice que si le conocieran á él conocerían á su Padre, habla ya del Padre como conocido por los hombres bajo el concepto de tal. No puede negarse que el razonamiento del Señor es abstrato y sutil; pero nada tiene de extraño este proceder si se atiende por una parte á la perspicacia y por otra á la obstinación de aquellos Doctores.

§ II. Interpretación real.

A.—*Interpretación heterodoxa y racionalista.*

Los arrianos en los tiempos antiguos y algunos racionalistas en los modernos no ven en todo el razonamiento de Jesús una proclamación de su divinidad. Si la hubiera, debería hallarse ó en las palabras «yo sé de dónde vine, y á dónde voy», ó en las cláusulas de los vv. 16 y 18, cuando dice: «si yo juzgo, mi juicio ó testimonio es fidedigno porque no estoy solo, sino yo y el Padre que me envió»; y también: «yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y juntamente da testimonio de mí el Padre que me envió». Pero en ninguno de los dos casos aparece en el tenor de las palabras ó del contexto una declaración de su índole divina. No en el primer pasaje; porque «*lo agudo* de la réplica consiste en que quien conoce con verdad el origen y el fin de un fenómeno, puede también dar testimonio verdadero sobre la índole del mismo fenómeno» (1); y no sólo nada nos obliga á ver en ellas una declaración de la divinidad de Jesús, sino que no vemos otra cosa que la aplicación del principio general de que conocido el principio y el fin se conoce el objeto mismo; el sentido es: yo sé que soy la luz del mundo, porque me conozco. Como se ve, no hay en estas palabras declaración de la divinidad de Jesús.

Tampoco en las cláusulas de los vv. 16 y 18, pues el intento de Jesús en ellas no es otro que hacer ver que su testimonio

---

(1) Weiss: die Pointe der Entgegnung liegt darin, dass wer Ursprung und Ziel einer Erscheinung wahrhaft kennt, auch über ihr Wesen (hier: seinen Beruf, v. 12) wahrheitsgemäss zeugen könne. Añade Weiss: Gewöhnlich findet man fälschlich hier eine Berufung auf sein göttliches Wesen, kraft dessen er, wie Gott selbst ohne Unwahrheit von sich selbst zeugt; comunmente se pretende descubrir aquí falsamente una remisión á su sér divino, por el cual Jesús, como Dios mismo, da testimonio de sí con verdad.—Weiss no lo admite.

es válido aun según la ley, porque va acompañado del de su Padre; lo cual se explica perfectamente sin recurrir á la consustancialidad, diciendo ó que al testimonio de Jesús preside como á todas sus acciones la norma constante de todas ellas, que es la voluntad divina, como lo expresa el mismo Jesús en el cap. 5, v. 30, «porque no soy yo solo (el que juzga), sino yo y el que me envió (somos los que juzgamos); y siendo Dios el Juez supremo, un juicio pronunciado en *conformidad con tal Juez* no puede dejar de ser decisivo» (1); ó como refiere San Cirilo de los arrianos, «porque al intentar el Hijo dar testimonio, le asiste el Padre para que pronuncie un juicio verdadero, gobernando el Padre al Hijo según la recta razón y supliendo sus deficiencias» (2).

B.—*Interpretación católica.*

Los intérpretes católicos ven en el pasaje que examinamos una manifiesta declaración de la divinidad de Jesucristo en las tres cláusulas citadas. Por lo que hace á la primera: «yo sé de dónde vine y á dónde voy» es indudable que en ella expresa Jesús su divinidad. Porque el valor de esta expresión en boca de Jesús debe determinarse, no precisamente por el análisis de los términos, sino por la idea que á dicha expresión, como aplicada á su persona, vinculan constantemente tanto el mismo Jesús en los discursos donde la emplea, como el Evangelista; porque al decir en sentido indefinido: «*unde* veni et *quo* vado», es evidente la alusión á los pasajes donde se define lo

(1) Weiss, pág. 325: ist mein Gericht ein ächtes, der Idee entsprechendes, wie es sein soll, denn allein bin ich's nicht (welcher richtet), sondern ich und mein Absender (sind die κρινοντες); und da Gott der höchste Richter ist, so kann ein mit ihm zusammen geübtes Gericht nur ein schlechtin normales sein; vgl. 5, 30. Y en la nota: nicht auf seine Wesenseinheit mit dem Vater provozirt Jesus, sondern auf seine stete Gemeinschaft mit ihm; Jesús no apela á su consustancialidad con el Padre, sino á la comunicación constante con él.

2) S. Cyril. libr. II, col. 784 y 785, colec. de Migne, t. LXXIII.

que aquí es indefinido. Recorramos, pues, los pasajes donde ocurre la expresión explicada, y veamos cuál es la idea significada. No es menester que siempre ocurra completa, esto es, abrazando los dos elementos, el del origen: *unde veni*, y el del término: *quo vado;* á veces aparece según uno solo de dichos elementos; otras veces aunque aparecen los dos, no aparecen unidos y reducidos á una fórmula que los abrace inseparablemente á ambos, sino que están más ó menos separados y combinados respectivamente con otras partículas del contexto; pero no por eso son menos demostrativos, pues la idea constantemente vinculada á esas expresiones es la de la preexistencia de una personalidad superior y su carácter de Hijo Unigénito y consustancial con Dios Padre.

La fórmula completa, es decir, con los dos elementos reunidos, aparece en los pasajes siguientes: 16, 28; 13, 3; 17, 5: «salí del Padre y vine al mundo: de nuevo dejo al mundo y voy al Padre».

Los dos elementos, aunque no reducidos á fórmula única, en 7, 28.29.33; 8, 21-23; uno de los dos elementos, sobre todo el principal, relativo al origen celestial y preexistencia de su sér superior, en 3, 16.17.31.32.54; 5, 37.43; 6, 29.38.42.58; 9, 4.39, etc. En todos estos pasajes el elemento relativo al origen se declara por la preexistencia de una naturaleza celestial que reside en Jesús y por razón de la cual éste es llamado *Hijo*, *Unigénito;* y Dios á su vez recibe la denominación de *Padre* suyo. Resta examinar si esa naturaleza celestial es divina y consustancial al Padre. En estos pasajes no se declara la índole de esa naturaleza superior, pero es evidente que debe entenderse como lo explica ó el Evangelista ó el mismo Jesús en los pasajes donde de propósito se proponen explicarla; pues los pasajes obscuros deben explicarse por los claros y las fórmulas compendiosas por aquellas donde se desarrolla el argumento y de ningún otro modo. Pues bien; el Evangelista en el prólogo y Jesús en su primer discurso á los fariseos en el cap. 5 declaran explícitamente, como ya lo hemos demostrado, la eternidad rigorosa de aquel sér y su carácter de Unigénito,

consustancial á Dios Padre. Aquel sér superior residente en Jesús es el Verbo engendrado por el Padre, es *Dios* verdadero como él: Deus erat Verbum. No es menester repetir lo que llevamos ampliamente explicado y demostrado sobre estos puntos. Cuantas veces en el cuerpo del Evangelio el Evangelista llama á Jesús ó Jesús se llama á sí mismo el *Hijo*, el *Unigénito*, esta denominación le conviene por razón del elemento divino del Verbo, que se unió hipostáticamente á aquella humanidad. Igualmente, cuantas veces se habla de la *misión* de Jesús por el Padre, de su *venida* al mundo, deben entenderse estas expresiones de la encarnación del Verbo, y no pueden entenderse de otro modo. Es, pues, indudable que la expresión: «yo sé de dónde vine, y á dónde voy», expresa el sér divino de Jesús y su consustancialidad con el Padre. Por esta razón no se concibe cómo Weiss que en el prólogo del Evangelio admite la preexistencia y carácter divino (1) del sér superior existente en Cristo, en los razonamientos de Jesús dé valor tan diferente á expresiones que no son otra cosa que aplicación de las ideas del prólogo. Mucho más consecuentes son los racionalistas radicales como Baur ó Strauss, los cuales ven perfectamente la mutua dependencia entre el prólogo y el cuerpo del Evangelio descubriendo en los discursos atribuídos á Jesús la divinidad de éste.

La segunda y tercera cláusula demuestran igualmente la divinidad de Jesús, porque en ambas la fuerza del argumento consiste en la identidad del testimonio y del principio elicitivo que lo pronuncia, de manera que el testimonio sea uno é idéntico y *dos* los testigos. En efecto, si el testimonio de Jesús y del Padre no es numéricamente idéntico, é igualmente, si no es idéntico y común á ambos el principio elicitivo de donde emana, la argumentación que Jesús propone en dichas cláusu-

---

(1) Weiss commentar, cap. 1. No es fácil, sin embargo, formarse idea cabal del alcance que da este escritor á la expresión *gottliches Wesen* = ser divino, que concede al Verbo, como ya lo dijimos al principio de este libro.

las es ineficaz, pues toda ella consiste en que cuando él juzga ó da testimonio, juzga también y da testimonio por el mismo caso el Padre; y esto no puede ser verdad en el caso de que el testimonio sea numéricamente diverso; pues si lo es, en absoluto será también separable; y si es separable, no puede concluirse su presencia por solo el hecho de la posición del otro. Además, este testimonio no es otro que el mismo de que habla en el v. 14 y este es un testimonio dado por Jesús en cuanto Dios.

Finalmente, hemos demostrado que el testimonio de que se trata es el testimonio práctico de los milagros; y es cierto que todas las obras milagrosas efectuadas por Jesús por virtud propia, son obras ejecutadas con poder *divino*, inherente á su naturaleza *divina*, y por consiguiente comunes también al Padre y en concepto de tales las propone constantemente Jesucristo. Así en el cap. 5, vv. 21 y 36 dice que el principio activo con que obra los efectos milagrosos es la omnipotencia misma del Padre. En el cap. 10 versículos 37 y 38: «si no ejecuto obras propias y exclusivas de Dios, no creáis que soy Hijo consustancial al Padre; pero si las ejecuto, aunque no creáis á mis palabras, creed á esas mismas obras para venir en conocimiento de que habita en mí la naturaleza del Padre». En el cap. 11 v. 25: «*yo soy la resurrección y la vida»;* es imposible que esta proposición sea verdadera, si los milagros de resucitar muertos no los obraba Jesucristo por la omnipotencia divina como atributo propio suyo. En el cap. 14, v. 12: «Creed por las obras que el Padre está en mí». Y en el v. 10: «El Padre que está conmigo, *ese* es el que obra los milagros».

§ III. Solución de las dificultades.

Es falso que en el razonamiento de Jesús no aparezca una proclamación de su divinidad. Aparece tanto en la cláusula: «ego scio unde veni et quo vado», como en las dos posteriores donde dice que su testimonio va siempre acompañado del del Padre, según lo hemos demostrado suficientemente. *Lo agudo*

de la réplica no está en lo que pretende Weiss; pues si así fuera, Jesús con sus respuestas no demostraría que su testimonio es fidedigno. Lo agudo está en declarar por aquella circumlocución su naturaleza divina. Oblíganos á admitir en esas palabras una proclamación clara de su divinidad la comparación de la fórmula. «*Yo sé de dónde vine y á dónde voy*» con los pasajes paralelos donde se expone el sentido de esa fórmula como ya lo explicamos. Es imposible que en nuestro pasaje no dé á la fórmula: «yo sé de dónde vengo y á dónde voy» el mismo valor que el que le da en los demás pasajes donde ocurre, explicada de un modo definido y concreto.

En las dos cláusulas restantes Jesús no habla de un testimonio abstracto, sino concreto, es decir, del suyo; que ya demostramos deberse entender del testimonio divino y de ningún modo del humano.

CAPÍTULO V.

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO DEMOSTRADA POR LA IDENTIDAD DE NATURALEZA CON EL PADRE. (San Juan; 10, 22-38.)

En los discursos precedentes Jesucristo había expresado su divinidad probándola por la identidad de operación y de testimonio con el Padre. En este expresa directamente la identidad de sustancia.

§ I. Preliminares é interpretación real.

El presente discurso se extiende desde el v. 22 hasta el 38 del cap. 10 y fué pronunciado en otra de las festividades judaicas llamada las Encenias: *Encaeniae*. Celebrábase en el mes de Casleu (Nov.-Dic.) en memoria de la consagración y dedicación del templo restaurado por los macabeos, después de las profanaciones de Antíoco Epífanes. No era esta festividad de aque-

llas en que todos los judíos tenían obligación de presentarse en Jerusalén; sin embargo, Jesucristo parte para mostrarse observador de la ley aun en puntos no obligatorios, parte porque acercándose el tiempo de su muerte, quería multiplicar sus llamamientos á los Doctores de la Sinagoga, ya finalmente permitiendo llegase á su colmo el odio de los mismos, asistió á la celebración de esta fiesta.

El discurso puede dividirse en dos partes: 1.ª, 25-31 donde Jesús respondiendo á la provocación de los fariseos, proclama abiertamente su consustancialidad con el Padre; 2.ª, 32-38 en la que defiende y sostiene sus afirmaciones contra la agresión de los fariseos. Van precedidas de una introducción histórica: 22-24.

V. 22: «Facta sunt Encaenia in Jerosolymis et hiems erat.» Ya dijimos arriba qué fiesta era la de las Encenias y en qué tiempo del año se celebraba: era, pues, entrado ya el invierno.

V. 23: «Et ambulabat...» El pórtico llamado de Salomón parece ser el que Josefo llama στοα ανατολικη (1), pues dice que sola esta parte quedaba de la fábrica primitiva de Salomón. Parece que Jesús estaba paseando al sol por causa del frío.

V. 24: «Circumdederunt ergo...» El haberle rodeado debió ser para que no se les escapara como en el discurso del capítulo 8.° (8, 59). Este grupo que rodeó á Jesús parece haber sido de fariseos y entre ellos se hallaban indudablemente muchos de los que habían estado presentes al discurso anterior (10, 1-21), como se ve ya por el argumento del razonamiento presente, pues Jesús alude á la parábola del buen pastor como á argumento conocido de sus oyentes; ya también por el modo con que los reunidos hacen su pregunta, la cual supone repetidos coloquios habidos entre ellos y Jesús sobre su carácter mesiánico. El argumento supone tan presente en los judíos el discurso precedente del buen pastor que si el Evangelista no señalara expresamente el tiempo, podría creerse haber tenido

(1) Antig. 15, 11.5

lugar inmediatamente después del primero, es decir, pocos días después de la fiesta de la Scenopegia. No hay, sin embargo, dificultad en explicar cómo podían recordar la parábola; pues la distancia de dos meses y medio escasos era sobrado pequeña para borrar la memoria de una parábola que tan adentro debió penetrar en sus corazones. «Quousque animam nostram tollis?...» τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις · τὴν ψυχὴν αἴρειν es lo mismo que *anhelitum auferre*, tener á uno suspenso, dilatando excesivamente el cumplimiento de una esperanza. «Si tu es Christus...» hé aquí la causa de su ansiedad: no acaba de decirles Jesús con claridad si es el Mesías. Tres insignes falsedades encierra esta sentencia: la 1.ª que Cristo no les ha hablado hasta ahora con claridad; la 2.ª que desean con ansia conocer la verdad; la 3.ª que si hasta ahora no la han conocido, no es suya la culpa, sino de Jesús.

V. 25: «Respondit... Loquor...» El texto original emplea el pretérito: ειπον = dixi; para el fondo de la sentencia importa poco el cambio; porque si habla en pretérito se refiere á declaraciones concretas anteriores; si en presente, es un presente de continuación ó hábito: *os estoy diciendo*, que como se ve, también se refiere á tiempo pasado y ambas formas significan que Jesús les ha dicho con claridad y repetidas veces quién es. En su respuesta el Señor deshace las tres falsedades que contenía la pregunta. Es falso que no les ha hablado con claridad: y, en efecto, ¿por qué le quisieron quitar la vida ya en el discurso del cap. 5, sino porque se hacía igual á Dios? Es falso que tengan anhelo por conocer la verdad; es falso que la culpa de su incredulidad esté en otro que en ellos mismos. Al decirles: «os lo he dicho ya, y no creeis», dales bien claro á entender de nuevo que efectivamente él es el Mesías; no quiere, sin embargo, responder directamente con un *sí*, porque veía perfectamente la disposición perversa de sus corazones. «Opera quæ ego facio...» No sólo de palabra, sino, si el testimonio oral no bastaba, había Jesús demostrado la verdad de su misión con obras de su Padre. Las obras de su Padre no son otras que los milagros (5, 36): llámalas obras de su Padre, porque son

efectos exclusivos del poder divino. De qué modo lo son, lo hemos explicado repetidas veces.

V. 26: «Sed vos non creditis quia...» Aunque os he dicho de palabra muchas veces y lo he comprobado con milagros que yo soy, en efecto, el Mesías; vosotros no creeis porque no sois del número de mis ovejas.

V. 27. «Oves meæ...» Mis ovejas escuchan mis palabras; si pues vosotros no las escucháis, no sois ovejas mías. El contexto demuestra que *ya antes* de abrazar la predicación, unos son ovejas suyas, otros no: los que lo son, cuando Jesús habla, le escuchan. No pertenece á nuestro propósito discutir detenidamente qué es aquello en virtud de lo cual unos hombres son ovejas y otros no, ya cuando Jesús les habla por su predicación; y de dónde procede que los unos escuchen y los otros no escuchen la predicación de Cristo. Pero diremos brevemente que no es la predestinación, bien se entienda ésta de la predestinación á sola la gloria, presupuesta la predestinación á la gracia y la perseverancia hasta el fin, como es evidente; bien de la predestinación total ó adecuada como la interpreta San Agustín. Porque Cristo da aquí la razón inmediata y adecuada de por qué creen los que son sus ovejas y por qué no creen los que no lo son, y esa razón no puede ser la predestinación ó la falta de ella; porque la predestinación no es causa de sola la fe, sino también y sobre todo de la perseverancia en ella. La carencia de ese don tampoco es la causa inmediata de que uno no crea; porque puede muy bien creer, aunque no sea predestinado. Además la *voz* que los fariseos no oían y la que oyen las que aquí llama Jesús sus ovejas, es la voz de Cristo que predica la fe, no la voz que llama y conduce infaliblemente á la bienaventuranza. Tercero, el redil, es la Iglesia como se ve por el v. 16, no la congregación de solos los predestinados.

Para la inteligencia de la cuestión debe tenerse en cuenta que las *ovejas* pueden considerarse de dos maneras: ó todavía no tales *de hecho*, sino sólo en la previsión divina, como en el v. 16, ó ya constituídas en el sér de tales. Estas últimas

pueden todavía considerarse en tres estados: 1.°, el de incoación, cuando son llamadas eficazmente, de donde se sigue que abrazan la fe (vv. 26 y 27); 2.°, el de evolución ó desarrollo (v. 9); 3.°, el de consumación (v. 28). Estos tres estados están también expresados en el cap. 6.°, vv. 39 y 40. *La oveja* es constituída ya en estado de tal por la vocación eficaz á la fe; la vocación eficaz es el elemento que, precediendo al acto de aceptar libremente la fe, hace, sin embargo, que éste se siga infaliblemente; y recíprocamente su carencia hace que á la predicación no se siga la conversión.

Toledo pretende demostrar que por ovejas suyas entiende Cristo en este pasaje solos los predestinados, y se funda en que las ovejas de que aquí se habla están caracterizadas por la posesión copulativa ó simultánea de estos cuatró atributos: escuchar á Cristo, seguirle, recibir de Cristo la vida eterna y no incurrir en la eterna condenación; y este conjunto es evidente que sólo conviene á los predestinados. Pero la posesión simultánea de esos predicados conviene á las ovejas sólo en el estado de consumación, real ó previsto, pero no en los restantes; y la previsión de la llegada al estado de consumación supone recorrida la carrera de los cuatro estados. No hay derecho á suponer que Cristo habla en el v. 28 precisamente de la promesa absoluta é infalible de la vida eterna; basta entender estas palabras de la promesa condicional «nisi per ipsas oves stet», y de la continencia virtual de todos esos dones en el de la fe concedido en virtud de la vocación eficaz á ella, pero cuyo desarrollo y realización depende de la cooperación libre del convertido. Si él quiere, en la fe recibida ya, tiene una prenda ciertísima de bienaventuranza; pues de suyo á eso precisamente se ordena el don de la fe. No se ve, por qué estas palabras «et ego vitam æternam do eis» han de ser entendidas de diverso modo que en 3, 15; 5, 24; 6, 40.55 etc. El presente *do*=δίδωμι puede referirse á la vida en esperanza, ó expresar la certidumbre objetiva que con el don de la fe tiene el cristiano de alcanzar la bienaventuranza con tal que él corresponda. Del mismo modo, la partícula: *et non peribunt...*

et nemo potest rapere... se añade para expresar el poder de Cristo superior á todos los conatos y máquinas de todos los poderes contrarios que combaten al alma, de modo que si ésta quiere, aquel poder la conducirá á un fin dichoso.

V. 29. «Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est; et nemo potest rapere de manu Patris mei. V. 30. Ego et Pater unum sumus.»

Antes de explicar el sentido de estos dos versos y su enlace con lo que precede, es necesario discutir la lectura. La Vulgata en todos sus códices, é igualmente todos los Padres latinos (1) leen como la Clementina: «Pater meus, *quod* dedit mihi, *majus* omnibus est». Es indudable que el traductor latino halló en sus códices griegos: ὁ Πατήρ μου, ὃ δέδωκέν μοι, πάντων μεῖζον εστιν. Pero el texto griego tanto en los libros impresos como en gran parte de los códices manuscritos lee: ὁ Πατήρ μου, ὃς δέδωκέν μοι, πάντων μείζων ἐστι. «El Padre que me dió (las ovejas) (2), es mayor ó superior á todos». El Siro favorece la lectura griega: *ob ger deiatib li, men kul rab hu:* «Pater enim qui dedit mihi, præ omni, esto es, præ omnibus magnus sive potens est». Weiss (3) tiene por insostenible la lectura latina, pero sin razón. Entre las dos variantes, Maldonado prefiere «tanto por el número y valor de los testimonios como por razones exegéticas» (4), la lectura griega; aunque expone también la latina. Toledo (5) explica también ambas, pero prefiere la latina. Ambas lecturas tienen en su favor argumentos muy poderosos, y no es fácil demostrar lo que dice Maldonado

---

(1) Maldonado: omnes omnino latini auctores quos legere unquam potui.

(2) Si se admite esta lectura alúdese al cap 6.° vv. 37 y 44.

(3) Comm., p. 391 nota: aunque concede que códices de grande autoridad (A, B) la siguen, é igualmente críticos como Tischendorf y Tregelles. Cree Weiss que es contra el contexto porque coloca la fuerza de la sentencia en el valor *de los dados* por el Padre: pero lo dado por el Padre, según esta lectura, no son las ovejas, sino el poder.

(4) In h. l. n. 62.

(5) In h. l.

sobre el mayor número de pruebas en favor de la griega (1). El Concilio IV de Letrán emplea en confirmación de la doctrina sobre la Trinidad el testimonio de la Vulgata; pero no fué su ánimo dirimir esta controversia crítica; y sólo intentó hacer uso del testimonio en su parte sustancial, que no se diferencia, como veremos, del texto griego.

Expuesta la cuestión crítica, pasemos á exponer el sentido. Jesús había dicho que nadie era capaz de arrancarle sus ovejas de su mano, y para demostrarlo propone la sentencia contenida en los vv. 29 y 30. Según la lectura griega Jesús alega una sola razón que es la siguiente: «el Padre que me dió (las ovejas), es más poderoso que todos; y nadie puede arrebatarlas de la mano de mi Padre. Yo y mi Padre somos una misma cosa. Luego nadie puede arrebatarlas de mi mano.» Según la lectura latina Jesucristo alega dos razones; la primera es: «porque lo que me dió mi Padre (y con lo que las retengo), es más poderoso que todos.» La segunda: «y ninguno puede arrebatarlas de mano de mi Padre: (pero) yo y el Padre somos una misma cosa. (Luego ni tampoco de mi mano).» Así deben distribuirse los miembros en la lectura latina; pues es claro que el primer miembro por sí solo (lo que me dió mi Padre, es más poderoso que todos los obstáculos y adversarios), ofrece una razón adecuada (2); y no menos la ofrece el segundo, como es claro. Aquello que el Pa-

---

(1) Las pruebas que alega este autor no son difíciles de refutar.

(2) La principal razón que alega Maldonado para desechar la lectura latina es que en ella «non facile quisquam viderit quorsum dixerit: Pater, quod dedit mihi, majus omnibus est». Toledo también confiesa que si se mira sólo á la facilidad, la lectura latina ofrece alguna menor llaneza. Hay, en efecto, en esta construcción dos dificultades: 1.ª, la colocación poco natural de los términos; 2.ª, la copulativa *et* entre los dos miembros, que indica continuación de la misma argumentación y ofrece algo chocante, si el segundo miembro da una razón nueva. Pero si se observa que por una parte la lectura da un sentido apto, y que por otra, desde el siglo II ha retenido constantemente esa lectura la Iglesia latina, es imposible no mirarla con reverencia.

dre dió al Hijo y que es más poderoso que todos los elementos contrarios, es indudablemente el poder con el que tiene asidas á sus ovejas; pues es aquello con lo que el Hijo lucha contra todo lo adverso que pretende arrebatárselas, y con que triunfa de esos poderes adversos. Es evidente que esto es un *poder*, pues sólo al poder pertenece luchar y vencer á los adversarios. Ese poder no puede ser otro que un poder divino, pues sólo él es superior y más fuerte que todos los poderes adversos (παντων μειζον) El Padre da este poder al Verbo mediante la generación eterna; y á Cristo Hombre-Dios, mediante la encarnación, como lo expusimos al tratar del cap. 5.°

La segunda razón es: «Y nadie puede arrebatarlas de mano de mi Padre: yo y el Padre somos una misma cosa: luego nadie podrá tampoco arrebatarlas de mi mano.» Esta razón es todavía más clara que la primera.

Como se ve, la segunda razón de las dos que alega Jesús según la lectura latina, coincide exactamente con la única de la lectura griega. En esta razón el fundamento de la conclusión consiste en la unidad que reina entre el Padre y el Hijo: esta unidad hace que las ovejas estén bajo la tutela de ambos y que por tanto para arrebatarlas de la mano de Jesús, haya que habérselas necesariamente con el poder de Dios.

V. 31. «Sustulerunt (εβαστασαν) ergo lapides judaei...» La partícula ergo, οὖν expresa la conexión con lo que precede: las últimas palabras de Jesús excitan la indignación de los judíos, los cuales toman piedras del suelo para arrojárselas como á blasfemo.

V. 32. «Respondit eis Jesus: Multa bona opera ostendi vobis ex Patre...» No se turbó Jesús por la actitud amenazadora de los judíos, sino con gran calma se pone á razonar con ellos. La reconvención de Jesús á los judíos está llena de majestuosa ironía. *Ostendere bona* (הודיע טוב, הודע) entre los hebreos se emplea para significar un afecto especial de benevolencia. Las obras á que alude son los beneficios que á manos llenas había derramado sobre ellos: llámalas *opera ex Patre*,

obras procedentes del Padre, porque se refiere sobre todo á los milagros, los cuales siempre son propuestos por Jesús como efectos de la acción de Dios. Muchos milagros he obrado en beneficio vuestro: ¡señaladme entre ellos aquél por el que he merecido ante vosotros esta recompensa! Dos cosas intenta juntamente Jesús en su respuesta: la una, recordar el gran número de beneficios que les ha hecho, para que así resalte su ingratitud. La segunda, recordarles indirectamente las pruebas de su misión divina. Y en efecto, gran parte de los milagros que obró, al mismo tiempo que pruebas de su misión, eran insignes beneficios al pueblo.

V. 33. «Responderunt ei judaei...» En su respuesta no conceden los judíos que Jesús les haya hecho beneficio alguno; sino que, ó no admiten las afirmaciones de Jesús; ó dejando á parte esta cuestión, le llaman la atención hacia el motivo que les impulsa á pretender apedrearle: «de bono opere», esto es, «propter bonum opus non lapidamus te, sed de blasphemia» (propter blasphemiam) «et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum». La partícula *et* es exegética, y equivale á *esto es*. «Tu, homo cum sis» es frase enfática. Los judíos ven en la respuesta de Jesús: «yo y el Padre somos una misma cosa», la proclamación explícita de su divinidad; siendo puro hombre *se hace Dios*.

V. 34-38. Respuesta de Jesús defendiéndose de la acusación de blasfemia. Esa respuesta comprende dos argumentos: el primero indirecto, tomado de la Escritura, y procede á minori ad majus (34-36); el segundo de razón y de experiencia (37-38). El primer argumento es: En vuestra ley está escrito como dicho por Dios con referencia á simples hombres: «yo dije: vosotros sois dioses». Si la Escritura que no puede faltar en la verdad, llama dioses á aquellos hombres por sólo haberles hecho Dios comunicaciones de palabra, ¿os atrevéis vosotros á acusar de blasfemia á Aquél á quien el Padre consagró y envió al mundo, por haber dicho: yo soy Hijo de Dios? El argumento de Jesucristo se funda en el pasaje del Salmo 81, 6, donde el Salmista pone en boca de Dios dirigiéndose á los

jueces de Israel (1), aquellas palabras: «Yo dije: vosotros sois dioses é hijos del Altísimo». *Scripturam solvi non posse*, significa que la Escritura no puede *disolverse*, es decir, perder su vigor ó fuerza de verdad divina. Este significado de *solvo*, λυω aparece claro en el cap. 5.° de San Mateo: «non veni legem *solvere*», donde según el contexto *solvere*, λυειν es disolver, desvirtuar, hacer perder su vigor ó fuerza de precepto divino. «Sermonem Dei fieri» es hacer comunicaciones divinas. No es necesario que estas consistan precisamente en revelaciones proféticas; pueden ser otras cualesquiera, cual fué la comunicación de la ley en el Sinaí. Como se ve por el contexto, simplemente se trata de la elección que de ellos hizo Dios para el oficio de jueces. Sanctificare, αγιαζειν lo interpreta Toledo siguiendo á San Agustín, por *hacer santo;* y como se trata del Verbo en cuanto Dios, lo explica de la santificación comunicada al Hijo por el Padre en la generación eterna. Según Maldonado, es lo mismo que consagrar, destinar á un oficio sagrado; corresponde al verbo hebreo קִדֵּשׁ en pihel: y esta interpretación es más probable, ya porque no se ve á qué vendría la santificación en el otro sentido, ya por la consecutiva *et*, que establece orden de consecución entre el *sanctificare* y el *mittere*. El *misit* expresa la misión sagrada á que fué destinado el Hijo; como se ve, primero es la consagración y luego la misión; de modo que esa consagración recae sobre el Verbo *antes* de la encarnación. El Verbo fué escogido en el consistorio de la Santí-

(1) Es evidente que en el Salmo los personajes á quienes Jehová llama dioses son los jueces; pues es indudable que el v. 6 se refiere á los mismos de quienes se viene hablando desde el principio, puesto que Dios en aquellas palabras quiere reconvenirles por el abuso que han hecho de la alta dignidad que depositó en ellos. Esos jueces recibieron *palabra de Dios*, tuvieron *comunicaciones divinas*, cuando fueron constituídos jueces, pues la reconvención se funda precisamente en la dignidad de *dioses* que le fué conferida por la palabra de Dios, y la dignidad de *dioses* no es otra, según el v. 1, que la de *jueces*. No son cualesquiera jueces, sino los 70 constituídos expresamente por Dios en el desierto en tiempo de Moisés, ó quizá también sus sucesores.

sima Trinidad para la misión de reconciliar con Dios al mundo. No hay dificultad en que el Verbo en cuanto Dios, y antes de la encarnación, se diga haber sido *consagrado*, porque no se pretende significar que el Verbo hubiera recibido algo que le hiciera más santo; la denominación se toma del término, que es la misión entre los hombres, oficio indudablemente sagrado (1).

La fuerza del argumento consiste en la comparación entre los jueces y el Hijo; los jueces no son otra cosa que simples hombres, los cuales, sin embargo, por el testimonio infalible de la Escritura, son llamados *dioses* por razón de la elección que de ellos hizo Dios para el oficio de *jueces*; mientras el Hijo es consagrado por el Padre para el oficio de Legado suyo extraordinario ante el mundo; ¡á personaje tan augusto se atreven hombres despreciables á acusar de blasfemia porque se llama *Hijo de Dios!*

Es evidente que Jesús hace sinónimas estas dos expresiones: «ego et Pater unum sumus» y «Filius Dei sum», pues queriendo repetir lo mismo que antes mediante la primera expresión había dicho, lo hace sustituyendo á ella la segunda. Y en efecto, si se analizan las dos expresiones, no es difícil descubrir la equivalencia. En ambas expresiones significó Jesús exactamente la misma verdad en la sustancia y en el modo; en ambas quiso expresar y expresó de hecho que era *Dios*, pero *Dios-Hijo*. En la primera expresó la unidad de naturaleza y la distinción de personas; aquélla al decir *unum*; ésta al decir *ego et Pater sumus*. Del mismo modo en la segunda expresión al llamarse *Hijo del Padre*, expresa la distinción de personas; al decirse *Hijo de Dios*, significa la unidad de naturaleza en ambos, pues es imposible que el Hijo proceda del Padre por verdadera generación sin que

---

(1) Schanz sigue la misma interpretación, aunque añade que esa consagración fué renovada en el bautismo con relación al desempeño actual del oficio mesiánico. Tal renovación no está significada en este lugar.

sea consustancial á él. A alguno pudiera parecer que al formular Jesús por su cuenta la acusación de los judíos, la atenuó; pues mientras ellos dijeron *te haces Dios*, él cambia la sentencia en ésta: me hago *Hijo de Dios*. Pero no hay tal atenuación, y la correspondencia es exacta. Cuando los judíos dicen: *te haces Dios*, no pretenden decir sino: *te haces Hijo de Dios;* porque no pretenden decir que Jesús se haga Dios absoluto, ó la única persona en la divinidad; pues no sonaban esto las palabras de Jesús, sino *una de las personas* en el seno de la naturaleza divina única. Y eso mismo es lo que Jesús repite. Debe notarse esto con sumo cuidado; porque aquí está la clave para la solución del escrúpulo que parece quedar siempre en la respuesta de Jesús. El segundo argumento es: si sólo me proclamara Hijo de Dios con las palabras, y no hiciera obras de mi Padre, es decir, que sólo pueden ser obradas en virtud del poder divino, y son por consiguiente, un testimonio evidente en favor del que las hace, no os exigiría que me creyeseis; pero haciéndolas, aunque á mí no queráis creerme por sola mi palabra, creed á mis obras para venir en conocimiento y persuadiros de que el Padre está en mí y yo en el Padre.

Llama obras de su Padre á los milagros, y les da ese nombre, no sólo por proceder únicamente del poder divino, sino también por ser testimonio de Dios como de Padre suyo; pues invocado como tal por Cristo, acude con su omnipotencia á confirmar las afirmaciones de Jesús. El *credite*, πιστευετε en la primera sentencia: *operibus credite*, no significa asenso de fe divina, sino de certidumbre natural fundada en la eficacia que encierran los milagros para engendrar el convencimiento de que la doctrina propuesta por el Taumaturgo es de origen divino. En la siguiente: *ut cognoscatis et credatis* se expresa ya el asenso de fe, pues su objeto es una verdad á la cual se da asenso por reconocerla mediante la prueba de los milagros, como revelada por Dios.

Lo que arriba dijimos sobre la equivalencia de la expresión: «Filius Dei sum» con la otra: «ego Pater unum sumus» debe también decirse de la expresión: «Pater in me est et ego in

Patre». También entre estas dos expresiones es evidente la equivalencia, porque aquí también pretende Jesús vindicar la verdad de la primera expresión: «ego et Pater unum sumus», á cuyo fin emplea como sinónima la otra expresión: «el Padre está en mí y yo en el Padre.» Tampoco es más difícil demostrar su equivalencia por el análisis de sus términos. Cuando Jesús dice: Pater in me est et ego in Patre, no habla de cualquiera presencia del uno en el otro, sino de la presencia del Padre en él, cual se muestra por las obras milagrosas que obraba. Como las obraba protestando que las hacía por virtud propia: *yo soy la resurrección y la vida; no hay obra alguna hecha por el Padre que no la ejecute yo con él*; es claro que Jesús poseía, sin salir de su propia persona, la omnipotencia divina, que era Dios; luego la potencia y naturaleza divina le son comunes con el Padre; luego el Padre está en él y él en el Padre por comunicación de un sér, de una naturaleza numéricamente idéntica.

§ II. Interpretación real.

A.—*Interpretación arriana.*

Según los arrianos, Jesucristo en ninguna de las dos partes de que consta su discurso, expresa su divinidad, su consustancialidad con el Padre. Cuando en la primera parte dice: «ego et Pater unum sumus», esa unidad es solamente de concordia ó conformidad de voluntades. En efecto, no hay razón ninguna que demuestre la unidad física y numérica de potencia ó de naturaleza; por el contrario, el contexto se explica perfectamente con sola la unidad moral dicha; y no hay derecho á ponerla más elevada; porque no hay derecho á poner otra unidad que aquella que basta para que de ella se siga la imposibilidad de que ningún poder adverso arrebate de la mano de Jesús las ovejas que tiene asidas; pero esta imposibi-

lidad se sigue con sola la concordia de las voluntades; pues si el Hijo y el Padre tienen conformes sus voluntades, con sólo que el Hijo quiera retener sus ovejas, quiérelo también el Padre; y el que pretenda arrancar del poder de Jesús las ovejas, tiene que habérselas con la omnipotencia del Padre.

Además, la unidad que existe entre Jesús y el Padre, la explica el mismo Jesús en el cap. 17, 22, donde dicha unidad se compara á la que Jesús quiere que exista entre sus discípulos, la cual ni es ni puede ser otra que la unión de voluntades. Del mismo modo la explica San Juan en su primera Epístola 5, 7: «Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt». Aquí también se expresa la unidad entre Jesús, que es el Hijo ó el Verbo, y el Padre; pero la unidad de que aquí se trata no es unidad de naturaleza numéricamente idéntica; pues dicha unidad se equipara á la que existe, según el versículo siguiente, entre el espíritu, el agua y la sangre, la cual no es de identidad de ser, sino sólo de unidad ó conveniencia en el testimonio.

La segunda parte confirma esta interpretación. En el primer argumento Jesús, para justificarse de la acusación de blasfemia por arrogarse la divinidad, emplea un razonamiento que demuestra no haber sido su mente atribuirse tal prerrogativa; ya porque acusándole los judíos de que se hacía Dios: «facis te ipsum *Deum*,» él responde que solamente se hace *Hijo de Dios*, lo cual evidentemente es menos; ya porque todavía acentúa más esta inferioridad de denominación, en la comparación que establece entre sí y los jueces del Salmo 82, arguyendo de ellos á su persona a majori ad minus; pues mientras ellos son llamados *dioses*, él se contenta con la denominación de Hijo de Dios, si bien al mismo tiempo, por razón del merecimiento, arguye a minori ad majus. A ellos, con ser menos que yo, les llama la Escritura *dioses;* yo, con ser más, me contento con llamarme *Hijo de Dios.*

El segundo tampoco expresa de manera alguna la consustancialidad, pues se limita á exigir de los judíos que crean *está Dios en él*, lo cual puede decirse de cualquiera varón santo.

Si se replica que la razón en que se funda esta presencia son los milagros que hace y el poder que para obrarlos tiene, tampoco de esta razón se concluye la presencia por identidad ó consustancialidad, pues también los varones santos hacen milagros y *poseen el don* de obrarlos.

B.—*Interpretación racionalista.*

Fuera de la interpretación arriana de la conformidad de las voluntades, abrazada también por muchos modernos, otros racionalistas proponen otra, que consiste en la unidad de operación en la obra de la salvación de los hombres. Consiste esta unidad en la subordinación de la operación del Hijo á la del Padre de tal modo que «el Padre obre *por medio* del Hijo y éste *con poder recibido* del Padre, de donde resulta que bajo la providencia suma del Padre y la protección y guía del Hijo sean los creyentes conducidos sin tropiezo á la bienaventuranza eterna».

Esta es la interpretación que propone Weiss, y la funda en los argumentos siguientes:

1.° No hay derecho á poner otra mayor unidad que la que exige el contexto; y la que exige el contexto no es otra que la expuesta, pues con sola ella resulta incontrastable el poder del Hijo.

2.° No se trata ni de sola conformidad de voluntades, pues el texto habla de operación común de Padre é Hijo en orden á proteger á los fieles y guiarlos á la bienaventuranza, ni tampoco de igualdad en poder, pues esta igualdad es precisamente la que es necesario demostrar (1).

---

(1) Es handelt sich also nicht bloss um ihre ethische Uebereinstimmung, aber auch nicht bloss um irhe Gleichheit an Macht, *die ja eben das zu Beweisende ist* (pág. 391, nota). No se trata, por tanto, únicamente de su conformidad ética, pero tampoco sólo de su igualdad de poder, pues ésta es precisamente la que debe demostrarse.

3.° La ortodoxia no advierte que aquí no se trata de la relación personal del Hijo al Padre por razón del Misterio de la Trinidad (es decir, de la relación de consustancialidad), sino de la relación de Dios á la operación histórica de Jesús (es decir, de la comunicación ó parte singular que Dios toma en las obras temporales de Jesús-Hombre en su oficio de Salvador del mundo).

Aun la reflexión á que la relación de Hijo natural á Padre presupone la consustancialidad, es completamente ajena á este pasaje (es decir, es completamente ajeno á nuestro pasaje decir que Jesús pretende hacer resaltar que la relación de Hijo natural que le une con el Padre, lleva consigo la consustancialidad con él).

4.° Si se objeta que los judíos entendieron la expresión de la relación de consustancialidad, replicaremos: α) que no entendieron la respuesta de Jesús; β) aun cuando penetraran su sentido legítimo, ese sentido contenía para ellos una blasfemia, como aparece por el v. 33; pues blasfemia era para ellos el que Jesús se atribuyera una protección de sus ovejas como la del Padre, aunque no se atribuyera la consustancialidad con él.

5.° Jesús en la segunda parte de su respuesta (v. 32) mitiga la expresión del v. 30; ya porque desciende á hablar de sus obras bienhechoras; ya porque para justificar su pretensión del v. 30, apela á un testimonio donde la denominación de *dioses* aplicada á los jueces se toma en un sentido en extremo lato y vago que nada encierra de ofensivo ó alarmante al celo monoteista de los judíos, como que se trata de una denominación puramente figurada, y se la aplica á sí mismo en ese mismo sentido.

6.° Jesús no acepta la acusación *tú te haces igual á Dios*, sino justifica solamente la denominación de *Hijo de Dios*, que constantemente se aplica, para deducir de ella una relación singular de su operación á la divina en su oficio de Mesías. Es verdad que ni esta relación ni tampoco la filiación que es su fundamento pueden aplicarse á cualquier Profeta; pero el

modo con que Jesús se justifica excluye absolutamente la interpretación del v. 30 en el sentido de la consustancialidad; porque el fundamento de la argumentación de Jesús es la denominación de dioses aplicada á los jueces en el Salmo, denominación que nadie podía interpretar de la divinidad consustancial y propiamente dicha. Además, aun tomada como base de su argumento esa denominación, todavía la atenúa aplicada á sí mismo, pues arguyendo a majori ad minus, él se contenta con llamarse *Hijo de Dios* (1).

C.—*Interpretación católica.*

Jesús en este discurso proclama abiertamente su divinidad en el sentido riguroso de la expresión, declarando su consustancialidad con el Padre, y esto lo hace en las dos partes de su discurso ó respuesta á los fariseos. Las pruebas son las siguientes:

1.ª La primera se toma del contexto de los vv. 29 y 30. Examinemos primero la lectura griega. Según ésta, Jesús, para probar que nadie es poderoso para arrebatarle sus ovejas, propone este razonamiento: El Padre que me dió las ovejas y las puso en mis manos es superior á todos, y nadie es capaz de arrebatarlas de su mano, pero mi Padre y yo somos una misma cosa: luego nadie es capaz de arrebatármelas tampoco á mí de mi mano. Como se ve, en este razonamiento Jesús, para concluir de la imposibilidad de arrebatar las ovejas de la mano de su Padre á la imposibilidad de arrebatarlas de la mano suya propia, propone como fundamento la unidad que existe entre él y su Padre; esta unidad no puede ser otra que la de consustancialidad en una naturaleza numéricamente idéntica. En efecto: el influjo que ambos ejercen sobre las

(1) Weiss, Commentar über das Joannes Evang. (págs. 390-397).

ovejas en virtud de esa unidad, es en ambos igualmente influjo físico inmediato é igualmente incontrastable; pues de ambos se dice con la misma fórmula que *tienen asidas con su mano las ovejas* y que nadie es capaz de arrebatarlas ni de la mano del uno ni de la del otro. Luego la unidad de que se trata debe ser compatible con el influjo físico inmediato de ambos y no puede destruirle. Pero sola la unidad consustancial es compatible con ese influjo, y cualquiera otra lo destruye. Luego la unidad de que se trata es de consustancialidad. Si la unidad es de consustancialidad, es evidente que se sostiene el supuesto del influjo físico é inmediato, y de la fuerza incontrastable de ambos, pues siendo numéricamente idéntica la naturaleza de Padre é Hijo, es numéricamente idéntico su poder, y hablar del poder del Padre y de su influjo inmediato, es hablar del poder y del influjo inmediato del Hijo. Por el contrario, si la unidad no es de consustancialidad, es imposible que subsista el influjo físico inmediato y el poder incontrastable de ambos respecto de las ovejas; porque en ese caso es preciso establecer entre el Padre y el Hijo relación de superior á inferior, y entonces la operación del Hijo tiene que estar subordinada á la del Padre, desapareciendo necesariamente la inmediación en uno de los dos; porque ó el Padre entregará al Hijo las ovejas para que éste las tenga asidas, contentándose el Padre con una protección más alta y sólo mediata; ó el Hijo pondrá en manos del Padre las ovejas para que el Padre las tenga asidas, limitándose él únicamente á conducirlas al seguro del poder del Padre y recomendárselas con sus ruegos y su mérito. Por la misma razón tampoco el poder de ambos será igualmente incontrastable, sino lo será únicamente el del Padre.

En una palabra, si no hay identidad, hay subordinación, y no subsiste la relación inmediata y de la misma índole entre las ovejas y cada una de las personas del Padre y del Hijo; si, pues, es necesario admitir según la letra del texto relación inmediata de influjo y de la misma índole en cada una de las dos personas en calidad de protectores sobre las ovejas como

protegidas, es preciso también admitir identidad de naturaleza (1).

Y en efecto: tanto en la interpretación arriana como en la racionalista desaparece la uniformidad de influjo en el Padre y el Hijo, pues en ambas explicaciones la incontrastabilidad está sólo en el influjo del Padre; y respecto de la inmediación, ésta se halla, según la interpretación arriana, en sólo el Padre; según la racionalista, en sólo el Hijo.

Examinemos ahora la lectura latina. En ésta los argumentos que Jesús propone son dos, de los cuales el segundo con-

---

(1) San Crisóstomo sobre los vv. 28-30: «Pues qué, ¿acaso nadie arrebata (las ovejas) por razón del poder del Padre, pero tú nada puedes ni alcanzas á guardarlas? De ningún modo. Porque para que aprendas que aquél: *el Padre que me* (las) *entregó*, fué pronunciado con el fin de que no le tuvieran de nuevo por contrario á Dios; después de decir: *ninguno las arrebata de mi mano*, continúa manifestando que su mano y la del Padre *es una sola*. De lo contrario debiera decir: El Padre que me las dió es superior á todos, y nadie podrá arrancarlas de *mi* mano. Pero no dijo eso, sino: de la mano *de mi Padre*. Después, para que no te figures que él es impotente y que las ovejas están en seguro por el poder del Padre (como distinto del suyo), añadió: *Yo y el Padre somos una misma cosa;* conviene á saber, *en el poder*, pues de éste se trataba. Y si el poder es el mismo, claro está que también lo es la sustancia...» «Cuando oyes *mano* no te imagines algo sensible, sino el poder, la potencia. Si nadie pudiera arrebatar (las ovejas), porque el Padre le había concedido el poder, hubiera sido ocioso añadir: *yo y el padre somos una misma cosa*, pues si el hijo fuera menor, tal afirmación sería temeraria.» Sobre 33-38: «No expresa otra cosa que la igualdad de poder, lo cual como entendiesen los judíos, le acometían con piedras; él, sin embargo, no por eso les disuadió su interpretación. Si hubiera sido errónea, debiera corregirlos y decir: ¿por qué hacéis eso? No dije aquellas palabras para significar que mi poder es igual al del Padre. Pero, por el contrario, confirma y aprueba aquella opinión. No se justifica, como quien habló mal y falsamente; antes los reprende, como á quienes no tienen de él la opinión que deben tener. Porque diciendo ellos: «*no te apedreamos por obra buena, sino por la blasfemia y porque siendo hombre te haces Dios;*» oye lo que dice: «*Si la Escritura llama dioses á aquellos que tuvieron comunicaciones divinas, ¿cómo decís que blasfemo por haber dicho: soy Hijo de Dios?*» Esto es: si los que recibieron esa denominación de pura gracia no son acusados por llamarse dioses, ¿podrá ser reprendido justamente aquel que merece

viene exactamente con el único de la lectura griega que acabamos de discutir, y así no es menester nos hagamos otra vez cargo de él.

El primero es: lo que me dió mi Padre y con lo que tengo asidas mis ovejas, es superior á todos. Luego es imposible que pueda arrancarme nadie las ovejas de mi mano. Ya hemos demostrado que *eso* que da el Padre al Hijo es el poder; y como de ese poder se dice en absoluto que es μειζον παντων: omnium potentissimum, es claro que ese poder no es otro que la omnipotencia misma.

---

aquella denominación en virtud de su propia naturaleza? Sin embargo, no se expresó así, sino después que preparó la frase, habiéndolos antes suavizado (προτερον χαλασας) y entretenido con su razonamiento, diciendo: *al que el Padre santificó y envió*. Y después que mitigó su encono, entonces propone una demostración clara (α). Entretanto habló de sí con más humildad, para que admitiesen lo que decía; por fin los conduce á cosas mayores, diciendo: *Si no hago obras de mi Padre, no me creais*... ¿Ves cómo prueba, según dije, que en nada es inferior al Padre, *sino absolutamente igual?* »

San Agustín, sobre los vv. 29, 30: Utrum una manus est Patris et Filii, an forte ipse Filius manus est Patris sui? Si manum intelligamus potestatem, una est Patris et Filii potestas, quia una est divinitas... hoc loco manum Patris et Filii intelligimus potestatem Patris et Filii... Ergo *nemo rapit de manu Patris mei* hoc est: Nemo rapit *mihi*. Ne forte adhuc titubes, audi quid sequitur: *ego et Pater unum sumus*. Huc usque judæi tolerare potuerunt; audierunt: *ego et Pater unum sumus,* et non pertulerunt et more suo duri ad lapides cucurrerunt... *De bono opere te non lapidamus*... Ad illud hoc responderunt quod dixerat: *ego et Pater unum sumus*. Ecce judæi intellexerunt quod non intelligunt ariani. Ideo enim irati sunt, quoniam senserunt *non posse dici:* ego et Pater unum sumus, *nisi ubi æqualitas est Patris ei Filii.*» Sobre los vv. 33-38: «Si sermo Dei factus est ad homines, ut dicerentur dii, ipsum Verbum Dei quod est apud Deum, quomodo non est Deus? Si per sermonem Dei fiunt homines dii, si participando fiunt dii, unde participant, non est Deus? Si lumina illuminata dii sunt, lumen quod illuminat non est Deus?... Forte aliquis dicat: Si Pater eum sanctificavit, ergo aliquando non erat sanctus? Sic sanctificavit quomodo genuit. Ut enim sanctus

(α) En las palabras *á quien envió el Padre santificó y envió al mundo* ve San Crisóstomo como una tregua al furor de los fariseos; una atenuación, aunque momentánea y sólo en calidad de preparación, para la proclamación clara de la consustancialidad que viene luego.

Debe notarse con mucho cuidado que aun cuando la interpretación que acabamos de dar no estuviera tan expresamente indicada en el texto, sino que éste ofreciera alguna ambigüedad, debería no obstante explicarse el texto de este modo y no de otro, pues es evidente que aquí, como en el cap. 5.°, Jesús funda la unidad en la relación de Hijo que le une con el Padre; de tal modo, que según entiende la filiación, así debe entenderse la unidad. Si la filiación es natural, es evidente que en la hipótesis de los judíos y suya sobre la unidad del Sér divino,

---

esset, gignendo ei dedit. Non sic dicit Filius: *in me est Pater et ego in illo* quomodo possunt homines dicere... non sic unigenitus Filius: ille in Patre et Pater in illo, *tamquam aequalis in eo cui est aequalis.* (Trat. 49, números 7-10.)

San Cirilo Alejandrino, sobre el v. 29: *Et nemo potest rapere de manu Patris mei:* «queriendo persuadirles que es el poder del Padre, les dice; *ninguno* (puede arrancarlas) *de mano de mi Padre*, esto es, *de la mía*, llamándose á sí mismo *virtud* del Padre, por quien el Padre obra todos sus efectos.» Sobre el v. 30: *Yo y el Padre somos una misma cosa:* «Cristo recurre á sus dotes y dignidad divina... Cuando Jesús dice de sí mismo: *yo y el Padre somos una misma cosa*, tráenos al pensamiento su naturaleza inefable y divina, según la cual es una cosa con su Padre por la identidad de sustancia...» Con la palabra ἕν, *una cosa*, significa que es consustancial al Padre; con la palabra *somos* divide en dos la cosa entendida, y de nuevo la contrae en una deidad única. Sobre los vv. 33-38: Habiendo dicho (Jesús): *yo y el Padre somos una misma cosa*, ...dícenle: *Te haces Dios por naturaleza*, formando concepto exacto de la sentencia. Por eso son mejores los judíos que los impíos arrianos afirmando como consecuencia necesaria que Jesús se eleva á la cumbre de la deidad; porque ¿cómo podía ser una misma cosa con el que es Dios por naturaleza, si él también no poseyera la misma naturaleza? Sobre la respuesta de Jesús: *nonne scriptum...*, «demuestra la diferencia entre los llamados dioses y el Dios por naturaleza; si los hombres á quienes Dios se comunicó fueron llamados *dioses* y fueron condecorados con el honor de la divinidad por sólo haber recibido en su alma la palabra de Dios, ¿cómo no será Dios por naturaleza aquel por quien ellos fueron dioses?... porque decís que profiero una blasfemia cuando me llamo Dios é Hijo de Dios, siendo así que de la participación que me ha dado Dios en sus cosas tengo claro testimonio de que soy Dios por naturaleza.» (Se refiere á los milagros. Obrábalos Jesús con la omnipotencia que en la encarnación había recibido con la naturaleza divina.) Lib. VII et VIII, fragm. X, 28-38.

la unidad proclamada en absoluto y sin restricción alguna debe necesariamente entenderse de la unidad consustancial; pues si Jesús es Hijo natural, por ser Hijo participa de la naturaleza divina específica del Padre, y por ser numéricamente uno el Sér divino, esa naturaleza común es numéricamente idéntica en ambos. La filiación empero, después del discurso del cap. 5.°, no podía ser ni entenderse, en boca de Jesús, sino de filiación natural.

2.° La segunda prueba es la conducta de los judíos al oir la respuesta de Jesús. Aquellos hombres, entre los que sin duda había distinguidos doctores, toman piedras para apedrear á Jesús como á blasfemo, y porque, como ellos declaran, siendo puro hombre *se hace Dios*. «Lapides isti, dice Maldonado con su genial elegancia, clamant contra arianos»; y nosotros podemos añadir: y contra los racionalistas que pretenden desfigurar de cualquier modo el sentido de las palabras de Jesús. Aquellos Doctores, versadísimos en la Teología de la Escritura y acostumbrados también á los Discursos de Jesús y al sentido que éste daba á la filiación divina que se atribuía, habituados á las explicaciones altísimas de la índole celestial de la naturaleza superior que se atribuía como existente antes de la encarnación (1), penetran desde luego todo el alcance de la sentencia «*ego et Pater unum sumus*», interpretándola acertadamente de la unidad consustancial entre Padre é Hijo.

3.° Jesús, en su segunda respuesta, confirma abiertamente la interpretación que dan los judíos á sus palabras, como se ve por la conclusión final de los dos argumentos que propone. En

(1) San Juan, cap. 5.°, 17, 19-30; 7, 28.29; 8, 23-30.38.57.58. No hay duda que en el grupo que rodeó á Jesús había muchos Doctores, pues éstos eran los que el cuarto Evangelio nos pinta como enemigos constantes de Jesús y los que maquinan su muerte. Individuos de la plebe é ignorantes, no podían empeñarse en una disputa con Jesús, ni se hubieran atrevido á interpelarle como éstos lo hacen, ni Jesús tampoco se hubiera puesto á dar explicaciones tan altas á gentes del pueblo. Ni debe parecer difícil la actitud violenta que toman contra Jesús, pues es indudable que muchos eran muy capaces de un atropello antilegal, ó también pudo suceder que ellos instigaran á la turba allí presente.

ambas conclusiones no hace más que reiterar lo mismo que había dicho en el v. 30. En la conclusión del primer argumento se expresa así: «Me acusáis de blasfemia porque dije: Yo soy Hijo de Dios.» En esta sentencia, la expresión *Yo soy Hijo de Dios* no puede tener en los labios de Jesús diverso sentido que esta otra: *Yo y el Padre somos una misma cosa;* pues las toma á ambas como sinónimas. Lejos de corregir, según eso, ó de atenuar, la primera expresión, ó la interpretación que dan los judíos á sus palabras, las confirma. Y en efecto, como hemos visto al hacer el análisis comparativo de las dos expresiones, las dos son equivalentes y las dos expresan con igual claridad y precisión la consustancialidad.

Ni el modo de entablar el argumento demuestra en Jesús la intención de atenuar ese significado; al contrario, al designarse en la aplicación del ejemplo de la Escritura con el dictado de «Aquél á quien el Padre consagró y envió al mundo», no sólo se atribuye una naturaleza superior de origen celestial, sino que al llamar al consagrante *Padre* suyo, declárase *Hijo* de Dios según aquella misma naturaleza; y por consiguiente declara que esa naturaleza es divina y numéricamente idéntica con la del Padre (1).

El argumento, según esto, procede a minori ad majus, y los extremos que se comparan son, por razón de los sujetos, puros hombres con el Unigénito; por razón del dictado, *dioses* en sentido metafórico, con *Hijo de Dios* en el sentido real.

Lo *agudo* del argumento consiste en esta comparación: Si no hay blasfemia en aplicar el nombre de *dioses* á sujetos que *estaban tan distantes de poseer fundamento* para tal denominación, ¿podrá haberla en aplicar el mismo nombre á Aquél á quien tan justamente corresponde?

4.° Dígase otro tanto del segundo argumento. En él sólo

---

(1) En esas palabras no descubrimos la atenuación que San Crisóstomo pretende, ni una como tregua á la declaración abierta de la consustancialidad, sino más bien otra manera de expresarla; como ya lo expusimos en la interpretación de 8, 12-19.

pretende Jesús conducirlos á que crean aquello que de su persona les está predicando desde el Discurso del cap. 5.°, y que ellos rehusan obstinadamente; pues bien; lo que les está predicando desde entonces es su filiación natural y la consustancialidad con el Padre. El verbo *facio*, en las dos sentencias ***si non facio, si facio***, expresa la continuación de sus milagros durante todo el curso de su ministerio en confirmación del artículo de su filiación divina, cual la viene proponiendo desde el cap. 5.°

La cláusula si non facio opera ***Patris***, repite lo mismo; pues la presencia del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre, no es una presencia de sólo auxilio, habitación ó asistencia, sino de identidad de sustancia, de consustancialidad, como ya lo expusimos.

Dirá alguno: si así es, y si Jesús no rechazó, sino que aceptó, la acusación de los judíos: tu, homo cum sis, ***facis te ipsum Deum***, ¿por qué en su última respuesta no dice francamente: sí, soy Dios, como vosotros lo decís? ¿Por qué busca paliativos ó disimulantes que dejan siempre en la incertidumbre de si, en efecto, quiso atenuar su afirmación primera?

Jesús, en su última respuesta, usa de toda la franqueza posible y no busca paliativos ni atenuantes, ni tampoco dejó á los judíos, ni nos deja á nosotros duda alguna de que quiso decir y dijo que era Dios. La razón de no decir secamente ***sí, yo soy Dios***, es porque no podía dar esa respuesta. Jesús era Dios y quería enseñar que era Dios; pero no era una personalidad solitaria en la divinidad, ni tampoco le competía el primer puesto en el orden de las personas: era ***Dios-Hijo*** y era menester que expresara esta verdad. Si se observa con atención toda la serie del Evangelio de San Juan, se notará que tanto el Evangelista en el Prólogo, como Jesús en sus Discursos, y el Bautista y los Apóstoles en sus profesiones de fe sobre Jesús, todos constantemente proclaman que Jesús es Dios, pero Dios-Hijo. El Dios de la revelación cristiana es, para expresarnos así, el Dios ***teológico***, es decir, uno y trino. Esa es la razón porque Jesucristo y los Apóstoles ordinariamente hablan de Dios según sus personalidades.

5.° Finalmente, pone el sello á toda esta explicación el v. 39; en él se dice que los judíos, no obstante las explicaciones de Jesús, persisten en su propósito; luego en ellas no vieron una retractación, ni una atenuación de su afirmación anterior, sino una confirmación y repetición de la misma. Y Jesús ¿qué hace ante esta última actitud de los judíos? ¿Entra, por ventura, en nuevas explicaciones para disuadirles la persistencia con que interpretan sus palabras como proclamación de su consustancialidad con el Padre? En manera ninguna: por el contrario, se retira para declinar los efectos de su enojo, confirmando de nuevo el sentido que dan á las explicaciones que habían precedido.

Ni en la interpretación que en el v. 36 da á sus palabras, haciendo equivalentes estas dos expresiones, *tú te haces Dios* y *tú te haces Hijo de Dios*, encuentran los judíos dificultad alguna, hallando las dos frases completamente equivalentes.

§ III. Solución de las dificultades.

Después de lo dicho, apenas es necesario responder á los argumentos de arrianos y racionalistas. Los resolveremos, sin embargo, brevísimamente, para que las diferentes formas de proponer unas mismas sentencias, no causen embarazo á nadie.

Al primer argumento de los arrianos se responde que la razón de poner unidad de consustancialidad es porque ésta es la única compatible con el contexto. La unidad de concordia no basta, porque no se trata de una posesión ó protección cualquiera de Jesús y del Padre respecto de las ovejas, sino de la que ejercen mediante un influjo sobre ellas, que en ambos es igualmente inmediato é igualmente incontrastable; y tal influjo no puede subsistir simultáneamente en ambos sin la unidad de potencia y naturaleza ó esencia. La unidad de los discípulos entre sí, de que se habla en el cap. 17, no se propone como *igual*, sino como *semejante* á la unión, ó mejor, á la unidad que existe entre el Padre y el Hijo. Esta unidad se

propone como un límite, al que deben procurar acercarse, pero que distará siempre infinitamente de la unión de los discípulos.

En la primera carta de San Juan, 5, 7, el Santo Apóstol compara la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu-Santo entre sí, con la unidad que existe entre el espíritu, el agua y la sangre; pero esa comparación, lejos de destruir la consustancialidad de las personas divinas, la confirma; porque tanto la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu-Santo, como la del espíritu, agua y sangre, son unidad en una sustancia y naturaleza común; porque el espíritu, el agua y la sangre en el hombre forman la sustancia única del hombre mismo.

Al argumento tomado de los dos razonamientos de Jesús en su respuesta, baste decir que la denominación de *Hijo de Dios* no atenúa la significación de *Dios* y de *unum sumus:* como tampoco la atenúa la presencia del Padre en Jesús, de que se habla en el segundo razonamiento, según lo expusimos. Hijo de Dios es lo mismo que *Dios ó persona divina;* pues no puede ser Hijo natural sin ser Dios, y uno en esencia con el Padre.

Con respecto á la interpretación racionalista, es falso que, según el contexto, no hay derecho á poner mayor unidad entre Jesús y el Padre que la unidad de subordinación en razón de instrumento creado, como ya lo demostramos. El segundo argumento de Weiss es: no se trata de igualdad de poder, pues precisamente esta igualdad quería demostrar Jesús; al cual respondemos que, efectivamente, no se trata de igualdad de poder; sino del principio de donde emana la igualdad de poder para retener las ovejas contra todos los poderes adversos; pero ese principio no puede ser sola la concordia de voluntades, ni tampoco el concurso especial de Dios con Jesús en sus obras de Salvador puramente humano, como pretende Weiss; porque ninguno de estos principios es compatible con el influjo físico inmediato sobre las ovejas. Ese principio no puede ser otro que la identidad de esencia ó naturaleza.

Al tercer argumento, es falsísimo que no se trate aquí de la

relación personal del Hijo al Padre, pues se trata de tal relación entre ambos, que funda un poder que influye con igual inmediación é incontrastabilidad sobre las ovejas. Es falsísimo que Jesús no pretenda hacer resaltar que la relación de Hijo natural que le une con el Padre lleva consigo la consustancialidad; pues precisamente ésto es lo que dice. Y aquí podemos aplicar al racionalismo representado en Weiss lo que los Padres decían de los arrianos: los judíos ven perfectamente que llamarse Hijo de Dios, en el sentido en que se aplicaba á sí mismo Jesús esta denominación, envolvía la proclamación de su consustancialidad con el Padre, pues admiten sin dificultad y no protestan contra la equivalencia que entre su acusación *tú te haces Dios*, y la expresión *tú te haces Hijo de Dios*, establece Jesucristo; ¡y Weiss no ve que esa relación de filiación divina en Jesús lleva envuelta la consustancialidad!

El cuarto argumento de Weiss confirma lo que acabamos de decir, á saber: que no penetró el significado profundo que la expresión *Hijo de Dios* envuelve en los labios de Jesús. Si la penetrara, no diría que los judíos no entendieron la respuesta. Ni diría tampoco que los judíos, en el v. 33, llaman blasfemia á la pretensión de Jèsús de arrogarse una protección de sus ovejas igual á la del Padre, pero que procede, no de consustancialidad con él, sino de concesión gratuita. Si los judíos hubieran entendido así la respuesta del Señor de los vv. 29 y 30, ¿cómo formularían su acusación diciendo que con tal pretensión, siendo puro hombre, se hace á sí mismo Dios? El atribuirse aquella prerrogativa de pura concesión, gratuita y precaria, no daba fundamento alguno para decir que se apropiaba la divinidad. Para apropiársela era preciso que se apropiara, y como inherentes á su naturaleza, atributos de la divinidad; pero aquella pretensión de ninguna manera envuelve, como es evidente, tal apropiación. ¿Cuánto mejor sería, ó que de una vez rompiera Weiss con las cadenas de la ortodoxia y se pasara incondicionalmente al bando del racionalismo radical, ó que profesara la verdad entera, que no que propinara á sus lectores interpretaciones tan insubsistentes?

Respecto del quinto argumento, ya hemos visto que Jesús, en su segunda respuesta, no mitiga en lo más mínimo lo que dijo en los vv. 29 y 30; el creer que hay una mitigación, procede de no entender el alcance de las palabras de Jesús.

También vimos que es falso que Jesús no acepte la objeción de los judíos: la acepta plenamente. El creer lo contrario nace igualmente de no penetrar el sentido de la respuesta de Jesús en los vv. 34-36.

CAPÍTULO VI.

LA DIVINIDAD DE JESÚS DEMOSTRADA POR SER FUENTE DE LA VIDA (SAN JUAN, 11, 25).

§ I. Preliminares é interpretación verbal.

La historia de la resurrección de Lázaro es bien conocida y ya la expusimos en el libro III. Aquí sólo nos fijaremos en la breve sección que contiene el coloquio de Marta con Jesús en el momento en que había llegado á Betania desde la Perea, donde le alcanzó el recado del mensajero enviado por Marta y María.

Luego, pues, que Marta supo la llegada de Jesús le salió al encuentro, entablando con él el diálogo que refiere San Juan en el cap. 11, vv. 21-27. V. 21. «Dixit ergo Martha ad Jesum: Domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus. V. 22. Sed et nunc scio quia quæcumque poposceris a Deo dabit tibi Deus. V. 29. Dicit illi Jesus: Resurget frater tuus. V. 24. Dicit ei Martha: Scio quia resurget in resurrectione in novissimo die. V. 25. Dicit ei Jesus: Ego sum resurrectio et vita; qui credit in me, etiamsi mortuus fuerit, vivet. V. 26. Et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in æternum. Credis hoc? V. 27. Ait illi: Utique, Domine, ego credidi quia tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti.

Marta abre el coloquio diciendo que si hubiera estado pre-

sente Jesús, su hermano no hubiera muerto, pero añadiendo que aun después de él muerto, sabe que Jesús puede alcanzar de Dios la resurrección de su hermano. En estas palabras reconoce Marta en Jesús el poder no sólo de sanar enfermos en presencia, sino también de alcanzar de Dios la resurrección de un muerto; pero no confiesa que con poder propio alcance á restituir la vida á los muertos.

Jesús responde á Marta que su hermano resucitará sin duda. Ella replica que ya sabe ha de resucitar el día del juicio. Al responder de este modo á Jesús, no lo hace porque desespere de que su hermano pueda resucitar antes de ese tiempo; tal suposición es contraria á las palabras con que saluda á Jesús, cuando le dice que aun después de muerto su hermano, sabe muy bien que puede alcanzar cuanto quiera de Dios, es decir, puede obtener la resurrección de su hermano. Otra es la significación de su respuesta. Jesús había dicho á Marta que su hermano resucitaría; pero como esta proposición, aunque según el contexto parecía referirse á la resurrección inmediata, al fin era de significado incierto, ella quiso obligar al Señor á que concretara más el sentido, quiso arrancarle una promesa más explícita (1). Entonces Jesús respondió: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque hubiere muerto, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás.» Jesús con estas palabras no sólo pretendió concretar más el sentido de su primera respuesta, declarando que se refería á la resurrección próxima de Lázaro, sino también corregir el error de Marta, la cual pensaba que á Jesús le era necesario mendigar fuera de sí mismo el poder de restituir la vida á un difunto. Esta es la fuerza de las palabras: *yo* soy *la* resurrección y *la* vida: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, como si dijera: no he menester buscar fuera de mí el poder de resucitar muertos;

---

(1) *Resurget frater tuus.* Hoc ambiguum fuit. Non enim ait: modo resuscito fratrem tuum... *Scio quia* resurget in resurrectione in *novissimo die;* de illa resurrectione secura sum; de hac incerta sum. S. Agustín, trat. 49, n. 14.

pues yo soy la resurrección y la vida. Jesús habla, no de su vida propia, sino de la vida de los hombres; pues la observación de Marta, á la que quiere satisfacer Jesús, trata de la vida de su hermano. Además, por ser Jesús resurrección y vida, el que cree en él, si está muerto, resucitará; si vivo, no morirá; es decir, que á todo el que creyere en él, le dará vida sempiterna (6, 40). Decir, pues, que él es la resurrección y la vida equivale á decir que es el principio, la causa y autor de la resurrección de los muertos y de la vida de los vivientes.

Pero ¿cuál es el sentido que en esta sentencia de Jesús tienen las palabras *resurrección* y *vida?* ¿De qué resurrección y de qué vida habla? Las palabras siguientes parecen indicar que el Señor habla no de resurrección á vida mortal, ni de la vida con que viven los hombres aquí abajo, es decir, la vida temporal, sino de resurrección y vida inmortal con que han de vivir después de la resurrección universal, pues en el segundo hemistiquio del v. 25 y en el v. 26, donde expone Jesús los efectos de su poder suscitativo y vivificativo, hace consistir estos efectos en la resurrección universal y en la vida gloriosa, de las cuales únicamente pueden entenderse dichas cláusulas, como que se suponen esos efectos comunes á todos los creyentes (1). Pero si las palabras de Jesús: «yo soy la resurrección y la vida», se han de entender solamente de la resurrección á vida gloriosa y de esta misma vida, ¿cómo esas palabras pueden ser una solución á la dificultad de Marta, la cual con su observación quería arrancar á Jesús una respuesta sobre la resurrección inmediata de su hermano? Más: ¿cómo pueden conciliarse con todo el resto de la narración, donde Jesús efectivamente resucita á Lázaro, haciendo ver que al pronunciar las palabras: «yo soy la resurrección y la vida», quiso dar á entender que podía resucitarle inmediatamente?

Es necesario, por consiguiente, admitir que la sentencia de

---

(1) Nótese que no decimos que Jesús trate de la vida del alma por la gracia; trata, indudablemente, de la vida del cuerpo, pero ésta puede todavía ser mortal é inmortal, temporal y eterna.

Jesucristo se enlaza con lo que precede y con lo que sigue, y que habla de la resurrección en general, y de la vida en general también, tanto mortal como inmortal. Cuando, pues, pronuncia aquellas palabras: «yo soy la resurrección y la vida», las pronuncia en un sentido general, que abraza la vida mortal y la vida inmortal; pero como no quiere perder ocasión de excitar entre los hombres la fe en su persona, para excitarla en Marta, hace la promesa general á todos los que crean en él, de hacer aplicación de su poder resucitándolos á vida gloriosa después de muertos, y de impedir su muerte perdurable si están vivos. Pero este ejercicio de su poder suscitativo y vivificador es sólo una manifestación parcial del mismo, que de ningún modo le agota: puede también, si quiere, manifestarle resucitando difuntos antes de la resurrección universal. Es necesario, pues, distinguir con cuidado en la respuesta de Jesús entre la sentencia general: yo soy la resurrección y la vida, y la aplicación ó ejercicio de este poder que expresa en lo restante. No deja, por consiguiente, sin solución la dificultad de Marta, sino que se la da muy cumplida. Siendo él el autor de la resurrección y la vida, que algún día ha de resucitar á todos los creyentes, claro es que tiene poder para resucitar también, si quiere, desde luego, á Lázaro (1).

Por eso pregunta inmediatamente á Marta: ¿crees esto que acabo de decir? «Como diciendo: si lo crees, no puedes dudar de que no sólo en el último día, sino ahora mismo puede resucitar tu hermano.

Responde Marta: «Si Señor, he creído (credidi, πεπίστευκα) que tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo, que viniste á este mundo.» Muchos escritores, y entre ellos Toledo, opinan que al responder Marta de esta suerte, no intentó confesar explícitamente que Jesús era en efecto la fuente de la vida, esto es, Dios verdadero, pues Marta expresa el objeto de su confesión: *tú eres*

(1) Dicis: resurget frater meus in novissimo die: verum dicis; sed per quem tunc resurget, potest et modo, quia ego sum resurrectio. San Agust., trat. 49.

Cristo, Hijo de Dios vivo, como artículo creído por ella ya de antiguo: ego credidi, πεπίστευκα, siendo así que pocos momentos antes había demostrado que estaba muy lejos de tener idea tan perfecta de Jesús, pues le cree necesitado de auxilio externo para obrar la resurrección de su hermano. Según Toledo, Marta se remite al sentido que Jesús da á sus palabras aunque no lo alcanza; y así puede responder afirmativamente á la pregunta de Jesús, porque en la cualidad de Hijo de Dios que reconoce explícitamente en Jesús, está incluído el atributo que Jesucristo acaba de atribuirse como propio de su persona, aunque Marta no penetra explícitamente la significación de tal atributo.

Maldonado, sin embargo, cree ofensivo á Marta suponer que no se dió cuenta al responder, del significado de las palabras de Cristo. Y en efecto, el sentido de ellas no era oscuro; si pues responde afirmativamente á la pregunta de Jesús, es claro que en su respuesta debe declarar el atributo expresado por Cristo, esto es, el atributo de ser principio de la resurrección y la vida. Luego ó emplea el pretérito por el presente, ó lo que parece más probable, emplea el pretérito en el sentido de que siempre creyó que Jesús era Hijo de Dios, aunque hasta ahora no penetró que en esa cualidad estaba encerrado el concepto de la divinidad, como lo penetra ahora. Las últimas palabras de Jesús derraman un rayo de luz sobre la inteligencia de Marta, con el cual ella alcanzó la verdadera significación de aquel nombre: *Hijo de Dios,* como lo había alcanzado tiempo hacía San Pedro y los otros Apóstoles, confiriendo los pasajes donde Jesús había hablado á los fariseos.

§ II. Interpretación real.

A.—*Interpretación arriana y racionalista.*

Según San Cirilo Alejandrino, los arrianos conciliaban entre sí los dos extremos, de ser el Verbo pura creatura y llamarse

sin embargo resurrección y vida, ó sea, autor de ambas (1), pero no expresa el Santo Doctor, como ni tampoco San Agustín ni San Crisóstomo, el modo preciso con que lo hacían. No podemos por tanto alegar argumentos concretos del arrianismo contra la divinidad de Jesucristo, tomados del pasaje que discutimos; pero es claro que el modo de la conciliación consistiría en decir que Jesús era autor de la resurrección y la vida, no por naturaleza, sino por concesión del Padre. El Padre había puesto gratuita y liberalmente en él la facultad de hacer milagros y de resucitar muertos, de tal modo que de su voluntad pendía llamar del sepulcro á la vida los muertos que quisiera.

Pero aunque en este pasaje no alegan dichos Doctores argumentos concretos de los arrianos, aléganlos más abajo al tratar de la invocación del Padre por Jesús en el v. 41. Así San Crisóstomo se pone á razonar con los herejes (arrianos) del modo siguiente: «preguntemos, pues, al hereje; ¿por ventura alcanzó Jesús favor de Dios por medio de la oración y con ese favor resucitó al muerto?» (2). Insistían por consiguiente los arrianos en lo que el Evangelista dice en el v. 41, arguyendo que pues Jesús eleva al cielo sus ojos, afirma haber sido escuchado y da gracias por haberlo sido; es manifiesto que Jesús no es Dios: pues declara haber recurrido á un poder extraño á su persona para efectuar el prodigio de resucitar á Lázaro.

Por lo que toca al racionalismo, explica este pasaje de un modo análogo al del capítulo pasado. Jesús es la resurrección y vida, porque es el intermediario que obra este milagro con poder recibido de Dios, poder no sustancial y permanente, sino transeunte y precario; como obra las demás operaciones

---

(1) Ποίημα καὶ κτίσμα κατὰ τινας ὑπάρχων ὁ Υἱός ἀνάστασίς ἐστι καὶ ζωή... Verdad es que la partícula: ἀνάστασίς ἐστι καὶ ζωή no la pone San Cirilo como afirmación explícita de los arrianos, pero es evidente que implícitamente lo supone, pues de otro modo su argumentación sería nula.

(2) 'Ερωτήσωμεν τὸν μέν αἱρετικόν · ἀπὸ τῆς εὐχῆς ῥοπὴν ἔλαβε, καὶ τὸν νεκρὸν ανέστησε. (Homil. 63, 2.)

pertenecientes á la salvación del mundo, en calidad de instrumento de Dios para este fin. El poder con que Jesús obra en este pasaje, no es poder propio:

1.° Porque si lo fuera, no tuviera necesidad de pedirlo, y sin embargo es cierto que Jesús lo pidió al Padre, pues al decir en el v. 41 que ha sido escuchado, afirma implícitamente haber orado (1).

2.° En la interpretación ortodoxa, según la cual Jesús habla y obra como Dios-Hombre, su oración es una verdadera contradicción; pues es imposible que Dios ore. La ortodoxia no puede hacer desaparecer esa contradicción sino reduciendo la súplica de Jesús á la condición de una pura acomodación; es decir, á una fórmula exterior que no nace del corazón y del sentimiento de la necesidad, quedando así reducida á una inepta escena cómica, á una mueca contradictoria.

3.° El Cristo del Evangelio de San Juan recibe de Dios de una vez todo su poder taumatúrgico (1, 52); y al expresar en ocasiones especiales el agradecimiento de que constantemente está poseído por aquella concesión, no pronuncia una oración aparente, sino únicamente hace ostensible al exterior el agradecimiento interior (2).

B.—*Interpretación católica.*

Jesús en este pasaje proclama abiertamente su divinidad: así lo sienten todos los Doctores católicos, salvas rarísimas excepciones que no merecen tenerse en consideración, sino despreciarse.

---

(1) Dies setzt voraus, dass Jesus die Auferweckung des Freundes erbeten hatte, und zwar als er mit Bestimmtheit dieselbe verkündigte, also v. 11. Esto (el dar gracias por haber sido escuchado) supone que Jesús *había suplicado* la resurrección del amigo, en el momento en que la había anunciado con toda distinción en el v. 11 (Weiss, Comm. p. 416).

(2) Weiss, Comm. p. 416-417. El segundo argumento no es más que la reproducción del de Strauss, lo cual hace muy poco honor á Weiss.

El argumento es único, pero decisivo. Al decir Jesús: «yo soy la resurrección y la vida», no se atribuye un poder cualquiera, aun general, de resucitar muertos, sino un poder que le es esencial, es decir, que posee no por concesión precaria y gratuita, sino que brota de su mismo ser; pues sólo aquel que posee tal poder como atributo esencial que brota de su mismo ser, puede decir de sí por identidad: yo soy la fuente, el principio de la vida. Si le viene por concesión, de cualquier especie que sea, aunque fuese sin limitación de número y tiempo, es decir, aunque la concesión se extendiera á todos los muertos, y aunque se suponga además facultado para el libre ejercicio de ese poder, y por más que la concesión sea irrevocable, es imposible que pueda decir de sí por identidad: *yo soy la vida;* porque siempre será verdad que ese poder es extraño al sujeto que lo posee; y por consiguiente jamás el fundamento de esa posesión será la sustancia sola del sujeto, siempre podrá concebirse éste sin que por eso sea necesario concebir la posesión del poder; todo lo cual es imposible en la predicación por identidad, pues es imposible concebir la entidad del sujeto tal cual ella es en realidad, sin concebir simultáneamente todo lo que se identifica con él.

No queda más recurso, pues, sino decir que Jesús no habla en sentido propio, sino figurado, por razón de la amplitud de ese poder, de su irrevocabilidad y de la facultad también absoluta de su libre ejercicio. Pero este recurso es inadmisible; pues no debe abandonarse el sentido propio, sino cuando de otro modo resulta algún absurdo manifiesto. Pero en nuestro caso lejos de resultar absurdo alguno de la retención del sentido propio, resulta por el contrario la más completa armonía con todo el cuerpo del Evangelio y de los discursos precedentes del Señor como hemos visto (1).

(1) «*Resucitará tu hermano.* Esto responde Jesús refutando aquello: *todo cuanto pidieres.* Porque no dijo: *Pediré,* sino *Resucitará* tu hermano. Porque si hubiera dicho: oh mujer, ¿todavía miras á la tierra? no necesito auxilio ajeno, por mí mismo hago todas las cosas; tales pala-

Sólo falta responder á las dificultades y explicar satisfactoriamente la sección 41.42, donde Jesús parece significar que ha implorado el auxilio del Padre.

§ III. Solución de los argumentos de arrianos y racionalistas.

El primer argumento de los arrianos queda refutado al exponer la interpretación católica. Al segundo se responde diciendo que aquellas acciones y palabras de Jesús no demuestran necesariamente que hubiera precedido oración propiamente dicha, como luego expondremos.

Las dificultades del racionalismo no son de mayor peso. Aunque Jesús es efectivamente el intermediario del Padre en la obra de la salvación y restauración del género humano, no lo es en el sentido que supone Weiss. Jesús es el intermediario entre Dios y los hombres en su calidad de Dios-Hombre, es decir, de Persona divina que ha asumido además la naturaleza humana, para ser principio dignificativo de las acciones de la misma. Ya dijimos que en Jesús deben distinguirse las tres clases de operaciones, divinas, humanas y teándricas, y hemos explicado cómo entra la naturaleza humana en calidad

---

bras hubieran sido enojosas á Marta... Diciendo ella, *sé que resucitará el último día*, manifiesta (Jesús) su poder con más claridad diciendo: *Yo soy la resurrección y la vida*, demostrando no tener necesidad de auxilio ajeno, puesto que él es la vida. *Si necesitara de poder ajeno, ¿cómo sería él mismo la resurrección y la vida?*» San Crisost. hom. 62, n. 3.—Y San Cirilo Alejandr. (lib. VII et VIII fragm.) al v. 21: «Está lejos (Marta) de la verdad hablando á Jesús no como á Dios, sino como á un varón santo... Porque si hubiera sabido que era Dios, no hubiera dicho: «*Si hubieras estado aquí...*» Sobre el v. 25: Dice pues, (Jesús): no será eximido de la muerte temporal el que creyere *en mí*; pero no por eso padecerá menoscabo; pues *Dios* puede sin dificultad dar vida á quien quisiere: porque el que creyere en él (es decir, en Dios, y como Jesús había dicho: *el que creyere* EN MÍ, lo mismo es creer en Jesús que creer en Dios) tendrá vida sin fin en el siglo venidero.» San Agustin no se detiene á explicar el sentido dándolo por conocido.

de principio elicitivo *único* en las humanas; y parcial, instrumental elevado en las teándricas. En el ministerio de Jesús hallamos las tres clases de operaciones, y no es verdad que sólo ocurran operaciones meramente humanas. ¿Por qué había de tener ociosa la acción de la naturaleza divina, siendo así que ésta se hallaba en realidad unida en unidad de persona, con la naturaleza humana? Mas: ¿cómo podía dejar de manifestar la presencia personal de aquella naturaleza, por medio de operaciones cuyo principio elicitivo principal no podía ser otro que ella? Si nunca hubiera Jesús hecho uso sino de operaciones meramente humanas, no hubiera podido demostrar su índole divina. Sólo su testimonio oral hubiera sido despreciado, y con razón.

Los argumentos con que Weiss pretende probar que el poder elicitivo personal de Jesús en la resurrección de Lázaro, fué sólo el humano participado de fuera, son sumamente débiles. El primero es que Jesús pidió ese poder á un Sér superior, extraño á su propia persona. ¿Y cómo lo demuestra Weiss? No oró Jesús; y aunque supusiéramos que hubiera orado, no se sigue de ahí que el poder solicitado mediante la oración, fuese un poder extraño á su propia persona. Es falso que en la solución ortodoxa, la oración de Jesús sea una contradicción, y que ésta sólo desaparezca desnaturalizando la oración y convirtiéndola en una escena cómica y una ceremonia puramente externa. La solución ortodoxa niega en primer lugar que Jesús orara en este caso; pero aun admitiendo que efectivamente orara, esa oración no es pura ceremonia externa, según expondremos luego. El argumento que Weiss emplea, lo ha mendigado del impío Strauss, cuyo razonamiento refutamos en su lugar.

Por lo que hace al tercer argumento, ante todo desearíamos saber cómo concilia Weiss lo que aquí dice con lo que dijo en el primero y segundo argumento. En ellos dijo que Jesús *había orado*, pidiendo la resurrección de Lázaro; aquí dice que ni hubo ni pudo haber oración. Allí reprende á Schanz, porque dice que ***eigentlich kein Gebet nothwendig wäre***, *en rigor*

no sería necesaria oración alguna (1); y por consiguiente, supone que el texto exige se admita oración: aquí niega su existencia. Es verdad que Jesús recibe del Padre, no en diferentes tiempos ni por partes sino de una vez, el poder taumatúrgico; pero ese poder no es creado y por participación, sino increado y subsistente (2); puesto que es el poder mismo esencial de Dios. Ni lo recibe por medio de los Ángeles, sino mediante la generación eterna del Verbo, y mediante la encarnación, de la manera varias veces expuesta, en cuanto Hombre-Dios. Si en Jesús existe, como en realidad existe según el Evangelista, y según lo demostramos en el primer capítulo de este libro, verdadera unión personal ó hipostática entre el Verbo y la Humanidad, y de consiguiente dentro de la personalidad de Jesús existe un poder divino, ¿á qué va á recibir nuevamente de Dios otro poder accidental y precario, por más que lo hubiera de recibir de una vez para siempre? En tal caso, ¿á qué venía la unión hipostática, si la naturaleza divina, en cuanto unida personalmente á la humana en Cristo, había de estar siempre ociosa? O dígase, por consiguiente, que no existe tal unión hipostática; más aún, ninguna unión ó cohabitación de las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo; ó admítase dentro del compuesto teándrico un poder divino, del que ese mismo compuesto, ó el Verbo existente en él, pueda hacer uso como de patrimonio propio, cuando quisiere. ¿Qué viene á ser si nó el Logos-Christus que admite Weiss y en qué se diferencia su encarnación de la de Godet? En nada; como en nada se diferencia en la práctica el ateísmo y el deísmo.

Expliquemos por fin la conciliación entre la divinidad de Jesús y sus palabras de los vv. 41 y 42. A dos puntos se reduce toda la dificultad: primero, ¿oró Jesús ó no oró? Segundo.

---

(1) No hay contradicción entre estas palabras de Schanz y su opinión de que Jesús oró, como es claro.

(2) Ya se entiende que hablamos del poder principal, no del instrumental, que la Humanidad posee como unida hipostáticamente con el Verbo.

Si Jesús ora, ¿puede ser compatible la oración con su divinidad tanto en general como en el presente contexto?

Respecto del primer punto hay opiniones, aun entre los Doctores católicos: la mayor parte sostienen que Jesús no oró en toda la narración del cap. 11. Toledo lo prueba con razones sólidas. 1.ª Si Jesús hubiera orado en el v. 41 y 42, ó manifestado que lo había hecho antes (vv. 33 y 38 ó en el 11 como pretende Weiss), Jesús en aquellas palabras hubiera anulado el efecto que quiso producir en Marta con su respuesta del v. 25. A la interpelación de Marta: *sé que aun después de muerto mi hermano, Dios te dará cualquier cosa que le pidieres*, en la cual esta mujer da á entender que no reconoce en Jesús el poder personal de resucitar á Lázaro, Jesús responde: *Yo soy la resurrección y la vida*, expresando terminantemente, como ya demostramos, su naturaleza divina. Si, pues, á los pocos momentos Jesús hubiera implorado del Padre aquel poder, ó significado haberle implorado antes, daba á entender que necesitaba implorarlo, y por consiguiente, que no lo poseía dentro de su persona. 2.ª En el v. 41 Jesús da gracias, es verdad, por haber sido escuchado del Padre: pero, observa oportunamente Toledo, de aquí no se sigue ni que entonces orara, como es evidente, ni que antes había orado implorando aquel poder. Porque la frase: *ser escuchado del Padre*, puede entenderse de otra clase de comunicación de Jesús con el Padre, distinta de la oración. Y en efecto, los Padres más ilustres San Cirilo, San Agustín y San Crisóstomo, explican esa comunicación diciendo no ser otra que la que existe entre el Padre y el Hijo según la divinidad de éste. San Cirilo, dice que: ὅ ἴσο; τῷ ἴσῳ ευχαριστεῖ: *el igual da gracias á su igual*. Ni puede decirse que en la mente del Santo Doctor no lo hace en cuanto igual; pues explicando el sentido de las palabras siguientes: «yo sabía que siempre me escuchas», añade: οὐ γάρ ἐστι πρός ἑαυτὴν ἀπειθής ἡ μία τῆς θεότητος φυσις: «porque no es discorde *consigo misma* la esencia única de la divinidad» (1).

1 San Cirilo, in h. loc.

A Toledo no le agrada la explicación de San Cirilo, porque cree que Jesús, aunque en la palabra *Padre* habla como Dios, en la acción de gracias habla como hombre, es decir, empleando como principio elicitivo de operación el humano, y por consiguiente, que también habla *de sí* como hombre; y que en aquella comunicación en la que fué oído por el Padre, procedió como *hombre*, pues el *ego* y el *me* en la misma oración no pueden tomarse en dos sentidos. Según Toledo, Jesús fué oído según la voluntad que como hombre mostró de resucitar á Lázaro. Esa voluntad, propuesta como simple deseo, no como súplica, por la naturaleza humana de Cristo, fué escuchada por la divinidad común á Padre é Hijo; y este escuchar consistió en que quiso obrar con su omnipotencia lo que la humanidad deseaba. La acción de la divinidad se atribuye al Padre, porque el manifestante del deseo era el Hijo.

Maldonado se inclina á que hubo verdadera oración: Schanz lo admite categóricamente. Fúndanse estos autores en que por una parte el pasaje indica que efectivamente hubo súplica; aquella exposición del deseo fué acompañada de petición, y tuvo lugar probablemente entre las conmociones de que hablan los vv. 33 y 38. Por otra parte, los Sinópticos expresamente dicen que Jesucristo oró repetidas veces; decir, por tanto, que Jesús no oró en esta ocasión, no resuelve la dificultad sobre la conciliación de la divinidad de Jesús y su oración; solamente la aplaza ó la traslada á otro punto.

Exponiendo lo que se nos ofrece en esta cuestión, diremos:

1.° Que Jesús no oró en este lugar, como si se viera necesitado de auxilio externo. Pruébase esta aserción, tanto por las razones que arriba alegamos, tomadas de Toledo, como por el segundo hemistiquio del v. 42. Según él, Jesús no se hubiera dirigido al Padre como lo hace en el v. 41, si con el milagro no hubiera pretendido hacer ver que era enviado del Padre. Luego Jesús tenía poder para resucitar á Lázaro, y manifiesta expresamente tenerlo sin recurrir fuera de su persona. Resta explicar cómo la significación ó expresión del deseo de resucitar á Lázaro no fué súplica.

2.° No puede negarse que entre Jesús y el Padre intervino antes del v. 41 alguna comunicación acerca de la resurrección de Lázaro, y que en esa comunicación Jesús expresó su intención de resucitar á Lázaro y el Padre la aprobó. Esa expresión del deseo de resucitar á Lázaro tiene su principio en la voluntad humana de Cristo, como explica sabiamente Toledo; pues si fué oída por el Padre, debe preceder á la acción del Padre y distinguirse de ella; por consiguiente, no puede entenderse de la operación exclusivamente divina, como es claro, ni de la teándrica; pues en ésta obra como principal operante y llevando la iniciativa la naturaleza divina, siendo, por consiguiente, para el caso, equivalente á la operación divina.—Respecto á su tendencia de simple deseo ó insinuación, se explica perfectamente por la índole misma del compuesto teándrico. Claro es que el elemento humano en Cristo tiene sus actos propios, y así la voluntad humana pudo concebir el deseo de resucitar al amigo. Mas como sin salir de su persona tenía Jesús el poder divino, podía la humanidad exponer á la divinidad aquel deseo sin ser menester oración ó súplica.

3.° Aunque Jesús puede, como hombre, orar; no puede orar en el sentido rigoroso de la palabra, es decir, en cuanto la oración es la expresión de la carencia de lo que se pide ó del poder de obtenerlo. Porque en la persona de Jesús no hay sólo la naturaleza humana, sino que además posee la divina, y por tanto, no puede pedir fuera de sí mismo lo que posee dentro de su persona.

Nota. Podríamos discutir y deducir otro argumento en favor de la divinidad de Jesús, de su razonamienro á los Apóstoles en el cap. 14, 6-11; pero la inteligencia de este pasaje no es difícil, una vez entendido el discurso del cap. 10, 28-39; pues la fuerza de aquel pasaje para demostrar la divinidad de Jesucristo consiste en la expresión: «ego in Patre et Pater in me est»; cuya equivalencia con aquella otra: «ego et Pater unum sumus», quedó demostrada al discutir el pasaje 10, 28-39.

SECCIÓN SEGUNDA.

La divinidad de Jesucristo en los escritos de San Pablo.

CAPÍTULO I.

Expuestos los principales pasajes sobre la divinidad de Jesucristo en el Evangelio de San Juan, pasemos á exponer algunos de las Epístolas de San Pablo. Entre otros que pudiéramos escoger, propondremos dos, que son el cap. 1.° de la Epístola á los hebreos y el pasaje de la Epístola á los colosenses en su cap. 1.°, vv. 15-17.

§ I. Preliminares é interpretación verbal.

Dice así el primero de esos pasajes:

«Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, novissime,—diebus istis, locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et sæcula.—Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram majestatis in excelsis;—

—Tanto major angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit.—Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te? Et sursum: Ego ero illi in Patrem, et ipse erit mihi in Filium?—Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: adorent eum omnes angeli Dei.—Et ad angelos quidem dicit: qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis.—Ad Filium autem: Thronus tuus, Deus, in sæculum sæculi, virga æqui-

tatis virga regni tui.—Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis præ participibus tuis.

—Et: Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.— Ipsi peribunt, tu autem permanebis, et omnes ut vestimentum veterascent:—Et velut amictum mutabis eos et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.— Ad quem autem angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis, quoadusque ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum?—Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis?»

Como desde luego se echa de ver, todo el discurso va encaminado á ensalzar la persona de Jesucristo sobre los Ángeles, acumulando testimonios que, dirigidos exclusivamente á él, le declaran infinitamente superior á todos los seres criados. La causa de esta comparación y de insistir tanto en la excelencia de Jesús sobre todos los Ángeles, es que el Apóstol quería demostrar la superioridad de la ley nueva por la superioridad del Legislador, para así confirmar á los cristianos de Palestina en la fe cristiana que estaban á punto de abandonar para volver al judaísmo. La ley antigua fué promulgada en el Sinaí y entregada á Moisés por Ángeles; la ley evangélica por Jesucristo infinitamente superior á todos ellos. Si, pues, la ley dada por Ángeles tuvo sanción tan terrible, ¿qué no deben temer los que han recibido la nueva ley, si la abandonan? (2, 1-4, 16).

Puede todo el capítulo dividirse en dos miembros: El 1.º es la introducción (1-3) con la proposición (v. 4); el 2.º la demostración de ésta con testimonios de la Escritura. La introducción (1-3) describe la excelencia de Jesucristo, autor del Nuevo Testamento, por sus cualidades de Hijo, de criador del universo á una con el Padre, de imagen sustancial y perfectísima del mismo y como tal, conservador del universo; finalmente, de asociado al trono del mismo Dios y llamado á compartir con él el imperio sobre la creación entera (1-3). Con

esta descripción abre el camino á la proposición que enuncia la superioridad de Cristo sobre los Ángeles (4).

2.° Pasa á demostrar con testimonios de la Escritura los atributos que en la descripción introductoria le vindica: α) el de Hijo natural de Dios y Dios verdadero (5-9); β) el de Creador (10-12); γ) el de Asociado (v. 13) (1).

§ II. Interpretación verbal.

Primera parte (1-4) v. 1: «Multifariam...» No significan lo mismo las dos expresiones *multifariam* y *multis modis:* multifariam (πολυμερως) es lo mismo que multoties, y se refiere á la reiteración en tiempos diversos. Multis modis (πολυτρόπως) á los diferentes modos, formas, puntos de vista bajo los cuales habló al pueblo hebreo (nobis, ημιν).

In prophetis: á primera vista podría alguno creer que se significa el libro de los Profetas בנביאים; pero la contraposición entre los Profetas y el Hijo demuestra que se trata de las personas mismas de los Profetas, y la locución equivale á: *per Prophetas.*

V. 2. «Novissime diebus istis» el texto original: ἐπ'ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων *in novissimis* ó *in novissimo dierum istorum: en lo último de estos días;* aunque la segunda partícula más bien parece expresar un apósito ó explicación ulterior de la primera, siendo por tanto preferible la lectura de la Vulgata: recentísimamente, en estos mismos días.

«Locutus est nobis in Filio (per Filium)»; porque el Hijo fué en efecto el gran Embajador del Padre para promulgar al

---

(1) **Empezando á hablar de Jesús le proclama (el divino Apóstol) eterno, coeterno con el Padre, artífice del universo. Después, comparándole con los Ángeles, alega la Escritura divina, la cual enseña abiertamente que es Hijo del Padre y Dios como él, y que los Ángeles son ministros y criaturas. (Teodoreto. Proemio al comentario sobre esta Epístola.)**

universo en su nombre la Revelación cristiana. Habla del Hijo en cuanto Embajador, ó Mediador enviado por el Padre; luego del Hijo en cuanto Hombre, pues sólo mediante la humanidad se comunicó con los hombres, como Embajador del Padre. No se trata, sin embargo, de él como hombre reduplicative, es decir, según la naturaleza humana sola, porque no se trata de *acciones* ú *operaciones* en las que se atienda precisa é inmediatamente al principio elicitivo, sino se trata de atributos personales, cual es el de Hijo, Embajador, etc., por consiguiente, trátase de Jesucristo, Hombre-Dios.

«Quem constituit...» Como en la partícula anterior se trata de Jesucristo, Hombre-Dios, también se trata del mismo en la partícula presente, cuando se dice haber sido constituído *heredero* de la creación. Y en efecto, en cuanto Dios no podía el Hijo ser *constituído* heredero del Padre, ni adquirir dominio sobre las criaturas, pues es su Criador, como en seguida se dice. La noción de heredero, en su rigor, abraza dos elementos: el de dominio comunicado, y el de sustitución por muerte ó abdicación del dueño primitivo. De éstos, el segundo no puede tener lugar en Cristo, pues el padre no puede desposeerse del dominio del universo; y sólo puede verificarse el primero, y por consiguiente, se quiere dar á entender que el Padre ha asociado consigo á Jesucristo en el señorío del universo.

«Per quem fecit et secula» δι'οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.—Αἰῶναι, los siglos, significa la universidad de los seres criados, la creación, no los Eones de los valentinianos. Los relativos *quem, per quem* no recaen sobre el Verbo precisamente como sustentativo de la naturaleza humana, sino directamente sobre la personalidad misma como tal. El fundamento inmediato de las predicaciones es unas veces la naturaleza humana, otras la divina: el fundamento último es constantemente la personalidad divina.

V. 3. «Qui cum sit...» El Hijo es esplendor de la gloria del Padre y figura ó imagen, sello de la sustancia del mismo.—χαρακτήρ de χαράσσω, grabar, es propiamente *la marca* que re-

sulta de la compresión de un objeto sobre otro; *imagen perfecta*, *traslado*. El Hijo es, pues, según San Pablo, una imagen que retrata perfectamente la gloria y sustancia del Padre. El αυτοῦ *ejus* que sigue á *substantiæ*, afecta también al nombre precedente, es decir, al nombre *gloriæ*, y se refiere, como es evidente, al Padre. El Hijo es esplendor de la gloria del Padre, y figura de la sustancia del mismo. La gloria del Padre es lo más precioso que en el Padre existe, su sér mismo divino, y el Hijo es esplendor, emanación refulgente de ese sér. Este es el sentido de la expresión, como se ve por la Epístola á los Colos., 1, 15.

Substantiæ, υπόστασεως.—Υπόστάσις significa la esencia ó sustancia; la restricción del significado de esta voz á la *persona*, data de tiempos muy posteriores, de las disputas con los arrianos. La sustancia, sin embargo, no significa en este pasaje la esencia sola, sino la esencia en el Padre, pues se dice substantiæ *ejus*, como contradistinto del Hijo, y por consiguiente como persona.

«Portansque...», es decir, cumque sit portans omnia... «Verbo virtutis» es lo mismo que virtute; porque la palabra ó imperio del poder equivale al poder mismo. Portare omnia virtute, significa sustentar con su poder todo lo criado; atribúyese al Hijo, no sólo la producción, sino la conservación y providencia sobre toda la creación.

«Purgationem peccatorum faciens», en griego ποιησαμενος habiendo hecho ó realizado. Como se ve por toda la serie del contexto, San Pablo aplica á Jesucristo predicados que le convienen según sus dos naturalezas, pues es claro que el intervenir en la creación y conservación de los seres no puede convenirle sino según la naturaleza superior, pues esos atributos expresan operaciones cuyo principio elicitivo es sólo la naturaleza superior. Del mismo modo, el limpiar á los hombres de pecados mediante la muerte expiatoria, expresa una operación cuyo principio elicitivo únicamente puede ser la naturaleza humana. Luego, según San Pablo, una sola y misma persona es el sujeto de atribución de operaciones pro-

cedentes de naturalezas distintas, y la razón de pasar indistintamente de unas operaciones á otras quedando la misma la persona, es el vínculo sustentativo que con ambas liga al Verbo; para una y otra es *personal* ese vínculo, y con una y otra ejerce el Verbo oficios personales.

«Sedet ad dexteram...» Es claro que este predicado conviene á Jesucristo también en cuanto hombre, pues se trata de un puesto que ocupa *después* de haber consumado la redención.

V. 4. «Tanto melior...» Este verso contiene la proposición que San Pablo pretende demostrar como base de todo el argumento de la Epístola. El argumento es la superioridad de la Ley evangélica sobre la mosaica, y el fundamento de esta superioridad es la superioridad del Legislador de la primera sobre el de la segunda. También este predicado: *hecho mayor que los Ángeles* conviene á Cristo en cuanto hombre; ya porque en cuanto Dios no podía ser hecho ó constituído por acción propiamente dicha, ya porque esta partícula es una explicación de la que precede, expresando la dignidad contenida en la colocación á la diestra del Padre. Por ella queda Cristo constituído superior á los Ángeles. Cuál sea el exceso que les lleva lo expresa la comparación: «tanto melior, quanto differentius præ illis nomen hereditavit.» No es el exceso de su dignidad sobre la de los Ángeles un exceso cualquiera, sino proporcionado al exceso que el nombre de su persona lleva al nombre de los Ángeles. Propio del nombre es *nombrar*, designar la cosa nombrada, expresando su esencia ó propiedades características; por eso San Pablo emplea aquí el nombre como signo de la persona designada, y es lo mismo que si dijera: el exceso de la dignidad de Jesús sentado á la diestra del Padre sobre la dignidad de los Ángeles, es como el exceso que el *Hijo* hace á los *ministros*. Todos estos predicados convienen también á Jesucristo en cuanto hombre; pues el nombre y dignidad de Hijo se dicen *heredados* por Cristo, lo cual no puede decirse de él en cuanto Dios. No hay dificultad en que entre las prerrogativas heredadas se enumeren elementos divinos y la misma divinidad; pues respecto de Cristo-Hombre

son en efecto *herencias adquiridas*, no propiedades esenciales del hombre como hombre. Jesucristo como hombre, es decir, la humanidad de Jesucristo como sustentada por *una* subsistencia en general, puede concebirse como distinto del Hijo de Dios, y puede ser predestinado á esa dignidad (1).

Segunda parte. V. 5. Pasa ya el Apóstol á demostrar la proposición. Había dicho que la dignidad de Jesús excede á la de los Ángeles cuanto su nombre excede al nombre de aquéllos: pasa ahora á declarar la distancia de estos nombres y el exceso que el de Jesús hace al de los Ángeles. Y lo demuestra de dos maneras. Primero por el nombre de Hijo, que es exclusivo de Jesús é incomunicable. El nombre que Jesús lleva es el nombre de *Hijo*, el cual no conviene á ninguno de los Ángeles, pues de ninguno de ellos se dijo lo que de Jesús: «Tú eres mi Hijo: yo te he engendrado el día de hoy». Como el sujeto de que se trata es Jesús en cuanto hombre, es claro que San Pablo aplica la denominación de *Hijo* engendrado por el Padre, á Cristo en cuanto á hombre. Y en efecto, también el Salmo 2.° le aplica este dictado en cuanto hombre, pues se trata del Mesías. De aquí no se sigue, sin embargo, que la generación de que se habla no sea generación propiamente dicha; pues también á Jesús en cuanto hombre puede sin nin-

---

(1) En rigor, el sujeto físico de la predestinación á la dignidad de Hijo de Dios y realmente distinto de la misma, es sólo la naturaleza humana; pero como es imposible concebir como existente y aun como posible de hecho una naturaleza sin subsistencia, sino que la naturaleza exige absolutamente ser completada por la subsistencia propia ó extraña, por esa razón al concebirse la naturaleza humana de Cristo como sujeto del don de la unión hipostática, no puede menos de concebirse una subsistencia vaga ó indeterminada, bajo la cual se *concibe existiendo* antes de la unión, aunque en realidad no exista ni un instante sin la subsistencia del Verbo. Véase Santo Tomás, Sum. Teol., tercera parte, q. 24, a. 1, ad 3; y Toledo Comment. in Ep. ad Rom. p. 16 y 17, aunque Toledo se diferencia algo de Santo Tomás. Advertimos que esta doctrina es independiente de la interpretación que se dé á las palabras: «qui prædestinatus est Filius Dei in virtute». Léase al mismo Toledo.

guna dificultad convenir como á sujeto la generación eterna; pues la Persona de aquel hombre, siendo al mismo tiempo el Verbo, posee personalmente los predicados propios del Verbo y el principal de ellos es la generación eterna.

V. 6. Nuevo argumento en favor de la filiación divina de Jesucristo. Si no es Hijo natural y verdadero Dios, no puede ser propuesto á la adoración de los Ángeles.

(7-14). Demostración de la superioridad de Jesucristo sobre los Ángeles por los pasajes donde se habla positivamente de los atributos ó cualidades y oficios de los Ángeles. No solamente no se aplica á los Ángeles el dictado de *Hijo*, sino, por el contrario, donde se expresan cualidades ú oficios suyos, siempre indican éstos un rango muy inferior en los Ángeles; pues siempre aparecen como simples ministros y siervos de Dios, mientras que del Mesías, fuera de los pasajes alegados, en aquellos otros donde se expresan prerrogativas suyas, se significa de una manera indirecta su divinidad.

En efecto, de los Ángeles dice (la Escritura): «El que hace á sus *Ángeles* vientos, y á sus ministros llama de fuego.» La sentencia está tomada del Salmo 103, en donde el Salmista dice á Dios: «El que haces á tus Ángeles vientos, y á tus enviados llama de fuego.» El sujeto del verbo *dicit* es la Escritura, esto es, Dios; porque palabras de Dios son las que bajo la inspiración divina profiere el Salmista: el del verbo *facit* es Dios obrando. La frase *ad angelos* es un hebraísmo, לְמַלְאָכִים, ל = *con respecto á*, *de*, é igualmente en el v. 8. En la alegación del Apóstol, la segunda persona del Salmo está sustituída por la tercera, porque San Pablo no es el Salmista, y alega las palabras de éste haciéndolas propias. El sentido del pasaje no es otro que el que hemos dicho, porque otro cualquiera no salva la construcción, pues ésta hace á *angelos* y *ministros* término directo del verbo, y á *spiritus* y *flammam ignis* apósitos, como consta por el artículo τούς que precede á ἀγγέλους y á λειτουργούς en ambos miembros, mientras πνεύματα y πῦρος φλόγα carecen de él. Tampoco se explica, fuera de la interpretación dada, cómo

la sentencia se refiere á los Ángeles, según debe referirse si la alegación del Apóstol está bien hecha, como es indudable (1). El sentido es claro: Dios hace á los Ángeles veloces como el viento, ligeros y flexibles; y á sus ministros, que son los mismos Ángeles, como fuego abrasador.

V. 8 y 9. «Ad Filium autem: Thronus tuus, Deus... propterea unxit te, Deus, Deus tuus...» Para que la contraposición valga, es preciso que aquel á quien se dirigen estas palabras sea Dios; de lo contrario, nada probaría el Apóstol. Dígase otro tanto de las sentencias expresadas en los vv. 10, 11, 12 y 13. El *Señor* de quien se habla en el v. 10 es Cristo, y es llamado con ese nombre en sentido antonomástico y de dominio supremo y divino, como se ve por el atributo de criador de tierra y cielos que se le atribuye. En el v. 13 se expresa su dignidad regia y divina, porque aquel á quien estas palabras se dirigen en el Salmo es el mismo *Señor*, que, según hemos visto, es criador de tierra y cielos.

V. 14. El v. 14 contrapone la inferioridad de los Ángeles á los dictados que se tributan al Hijo en los pasajes enumerados precedentemente. Mientras el Hijo es llamado Rey eterno, Ungido de Dios, Dios, Criador de tierra y cielos, eterno é inmutable, Asociado al trono de Dios, los Ángeles no pasan de ser espíritus servidores en la obra de la santificación de los hombres. No dice el Apóstol que los Ángeles son servidores de los hombres, sino de Dios y de Cristo en la obra de la santificación del hombre. A los Ángeles, según ésto, sólo toca ser-

---

(1) En el texto hebreo es ambiguo el sentido, y podrían ser término del Verbo las expresiones *spiritus*, *flammam ignis* ó *ignem urentem*, y apósitos las otras dos. Y así lo hace, por ejemplo, Hupfeld: Der macht zu seinen Boten Winde: —zu seinen Dienern fretzendes Feuer; el que hace sus mensajeros *á los* vientos, su servidor al fuego ardiente. Pero San Pablo, no sólo como Apóstol, sino también como Doctor judío versadísimo en las Escrituras del Antiguo Testamento, explica el pasaje de otro modo, y su interpretación debe ser preferida á otra cualquiera. Además, escribe á los *hebreos* versados también en las Escrituras.

vir á Cristo, que es el Autor y consumador de la obra de santificar y salvar á los hombres.

§ II. Interpretación real.

Como se ve, San Pablo, tanto en la introducción (1-3) como en la demostración de la tesis (5-13), aplica á Jesús las denominaciones de *Dios*, de *Hijo*, de *Criador* y *fabricador* del universo, de *Asociado* al trono mismo de Jehová. Con estos cuatro atributos circunscribe la dignidad de Jesús y la demuestra superior á los Ángeles. La cuestión está en si esas denominaciones ó los atributos por ellas significados significan en Cristo divinidad rigorosa ó no.

A.—*Interpretación arriana y racionalista.*

Los arrianos explican del modo siguiente todos los atributos que en este capítulo aplica San Pablo á Jesucristo. Suponen, conviniendo en esto con los católicos, que esos atributos que denotan excelencia superior á la de los Ángeles, se atribuyen á Cristo según su naturaleza superior, es decir, se atribuyen al Verbo; pero, y en esto se separan de los católicos, no llevan consigo el concepto de divinidad rigorosa, porque Cristo es llamado *hijo*, como lo son otros muchos en la Escritura; dícese de él que (δι'οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας), «per quem fecit et secula», del mismo modo que dice San Juan que «omnia *per* ipsum facta sunt»; esto es, por *medio* del Verbo como instrumento del Padre, lo cual es en nuestro pasaje tanto más fácil de explicar, cuanto que no se añaden las expresiones de encarecimiento que en el Evangelio de San Juan ofrecen dificultad: «et sine ipso factum est nihil quod factum est.» El Padre y el Verbo tuvieron parte en la creación: el Padre como causa principal, ordenando y dirigiendo; el Verbo obedeciendo y

ejecutando como ministro é instrumento suyo. Cuando el Apóstol dice que el Hijo es *imagen* de la gloria y sustancia del Padre: además de que no le hace imagen del *Padre* mismo, pues una cosa es la *gloria del Padre*, de la cual se dice ser imagen el Hijo, y otra *el Padre* mismo; aun cuando admitamos le llama imagen de Dios, esa denominación de ningún modo puede llevar envuelta la noción de la consustancialidad; pues también Adán es llamado imagen de Dios en la historia de la creación.

La otra denominación que va unida á la de imagen como sinónima ó muy semejante á ella, la de resplandor (ἀπάυγασμα), confirma la interpretación que acabamos de dar; pues es claro que el esplendor ó brillo, como derivación del objeto brillante, es de naturaleza inferior á él: el rayo emitido por el sol no alcanza la perfección de ser que es propia del sol. Cuando el Padre dice al Hijo que *se siente* á su derecha, es evidente que le concede una honra que no siempre tuvo el Hijo, sino que la adquiere por concesión y dádiva del Padre, lo cual no pudiera decirse si fueran consustanciales. Los pasajes que le aplica de los Salmos 44 y 101 tampoco demuestran la divinidad del personaje, porque el primero: «Thronus tuus, Deus, in sècu-lum seculi», no significa: «tu trono, *oh Dios*, es eterno», sino: «tu trono *es* Dios para siempre»; porque Deus, אֱלֹהִים, no es vocativo, ni es nombre que se dé al personaje á quien se dirigen las palabras, sino nominativo, y recae sobre Dios. O si se dice que el autor de la Epístola evidentemente aplica ese nombre al personaje, אֱלֹהִים, se dirá del Verbo en este pasaje como en otros se dice de los Ángeles, por ejemplo, en el Salmo 97, v. 7, ó de los Jueces en el Salmo 81, v. 6.

En la segunda parte del mismo pasaje: «dilexisti justitiam... propterea unxit te, Deus, Deus tuus...», el primer *Deus* no es vocativo que designe al Esposo de quien se habla en el Salmo, sino que es nominativo y se refiere á Jehová, lo mismo que el segundo. En cuyo caso es evidente que el personaje celebrado, ó el Esposo, es criatura, pues Jehová es *su Dios; Deus tuus.* Finalmente, las palabras alegadas del Salmo 101: «Tu in prin-

cipio terram fundasti...», no van dirigidas á otro que á Jehová, como se ve por el contexto del Salmo (1).

Los racionalistas, que sin conceder á la Epístola origen paulino ni apostólico, no le niegan en absoluto valor dogmático, cuando menos como expresión del desarrollo de la idea cristiana sobre la persona de Jesucristo, atenúan el alcance de los atributos concedidos por el Autor á Jesús por razón de su sér superior, introduciendo, como en San Juan, 1, 1.2; 5, 17 y siguientes, etc., una interpretación forjada con nociones tomadas, parte del arrianismo, parte del nestorianismo. Hé aquí la interpretación de Bernardo Weiss: Jesús es superior á los Ángeles:

1.°) Porque Dios le ha atribuído el nombre de *Hijo* en un sentido *singular* y exclusivo; más todavía, como á primogénito entre los hijos de Dios celestiales (en el término de sus caminos), ha puesto ante sus ojos en perspectiva la adoración de parte de todos los Ángeles; es decir, ha querido que sus hermanos menores celestiales (los Ángeles) le tributen homenaje como á hermano mayor, colocado en lo sumo de la escala de los seres producidos por Dios (2).

2.°) Mientras Dios llama á los Ángeles *ministros* suyos, sus *servidores*, que según las exigencias de las tareas de su vocación, sufren en el reino de la naturaleza muchedumbre de cambios, al Hijo le ha consagrado, con preferencia á sus compañeros (los Ángeles), para un principado eterno, divino; porque también en su cualidad de *Hijo*, que ha tenido parte en la constitución del universo todo, está levantado por encima de todo cambio, de toda vicisitud.

---

(1) No hay dificultad en explicar este Salmo á la letra del Mesías, como se ve por el contexto. Y, pues San Pablo lo explica de Cristo sin añadir explicación alguna, su sentido literal no es otro.

(2) Alúdese al pasaje de los Proverbios, 8, 22, y á sus paralelos de la Sabiduría y el Eclesiástico, interpretados de un sér criado. Lo mismo es el *principio* que el *término* de los caminos de Dios; por ambas expresiones se significa la suma excelencia de ese sér sobre toda la creación restante.

3.°) A ningún Ángel ha prometido Dios una participación en su trono: ésta participación le asegura la plenitud del principado universal mesiánico (1), mientras los Ángeles no son otra cosa que espíritus servidores, que deben contribuir á hacer á otros (á los hombres) participantes de la redención mesiánica (2).

Como se ve, según Weiss, para el autor de la Epístola, Jesús, en su naturaleza superior, no es más que una criatura de orden más alto, que ocupa un lugar intermedio entre Dios y la creación inferior, ó sea, las criaturas que no tienen parte en la producción primordial de otros seres inferiores á sí: es el ἀρχάγγελος πρωτόστατος de Filón.

B.—*Interpretación católica.*

San Pablo en el capítulo primero de la Epístola á los hebreos proclama clarísimamente la divinidad de Jesús, tanto en las denominaciones con que designa directamente la persona misma, como en las que expresa sus atributos. Designa directamente la persona en las denominaciones de *Hijo*, *resplandor* é *imagen* del Padre: expresa sus atributos al llamarle *Criador del universo*, *fundador* de la tierra y de los cielos, *conservador* y *gobernador* de la creación, *rey* de toda la creación, *objeto de adoración* por parte de los Ángeles.

1.°) *Denominaciones que designan la sustancia misma de la persona.*—Aunque el nombre de *Hijo* por sí sólo no demostraría la divinidad de la persona de Jesús y su consustancialidad con el Padre; demuéstrala, sin embargo, en el contexto presente con evidencia por las razones siguientes: α) porque la filiación que San Pablo le atribuye es filiación en virtud de generación propiamente dicha por el Padre eterno; pues para demostrar esa filiación alega el testimonio del Salmo 2.°: «Tú eres mi Hijo: yo *te he engendrado* hoy». En estas palabras trátase

(1) Alusión á Daniel, 7, 13.
(2) Weiss Einleit. in d. N. Test., páginas 347 y 348.

de filiación por generación, pues el miembro *tú eres mi Hijo*, está circunscrito y declarado en el segundo por la expresión «yo te engendré», demostrando que el fundamento de la filiación no es otro que la generación del Padre (יְלִדְתִּיךָ *yo te engendré)* Ni puede decirse que la voz *engendré* no se toma en sentido propio, ya porque no hay razón para decirlo; ya, y sobre todo, porque si se tratara de pura adopción por elevada que fuese, no colocaría al Hijo sobre los Ángeles; porque San Pablo coloca la diferencia entre el Hijo y los Ángeles en que éstos son *todos* sin excepción *servidores:* el Hijo no sólo no es servidor sino por el contrario servido de los Ángeles en la obra de la redención. Esa diferencia, radicada en la esencia misma de los Ángeles y del Hijo no puede subsistir si el Hijo es *creatura;* pues si lo es, por el mismo caso es *servidor;* porque la noción de creatura lleva envuelta esencialmente y por absoluta convertibilidad la noción de sujeción, de servidumbre; puesto que la creatura es *toda* propiedad absoluta del criador, el cual posee sobre aquella un dominio absoluto, que es independiente de condición alguna; total y que se extiende al sér completo de la misma; íntimo y que penetra lo más profundo que en ella hay; finalmente, transcendental é inalienable, porque no sólo acompaña al sér desde sus últimas profundidades hasta las manifestaciones más superficiales, sino porque en una criatura lo mismo es ser que ser dependiente y sujeto; no se concibe sér sin dependencia, ni se extiende más el ser, ni es antes que la dependencia; por el contrario, si alguna sucesión debe ponerse entre ellos, antes se concibe la dependencia que el ser, porque ya en el mismo *fieri* depende la criatura del criador y antes de que se conciba consumado su tránsito del no ser al ser. ¿Cómo es posible un sér criado que no sea servidor sino que sea Señor de sus concreados? (1).

---

(1) Podría objetar alguno que los Ángeles son llamados *servidores* no de Dios sino del Hijo, y por consiguiente se trata de servidumbre no *esencial* y *transcendental* sino adventicia. Pero el v. 7 deshace la dificultad. Allí son llamados los Ángeles servidores de Dios: ministros suyos.

Ni se diga que el Hijo recibe el dominio de pura gracia; pues según el texto, esa diferencia que le separa de los Ángeles arranca de la esencia misma de *Hijo:* es Señor porque es Hijo: y es Hijo porque es engendrado. Si así no fuera, debería asignarse otro fundamento del dominio, distinto de la filiación; otro fundamento de la filiación, distinto de la generación. Más: si la diferencia no arranca de la esencia misma del Hijo y de los Ángeles, ¿cómo el Hijo es *adorado* de éstos? El obsequio de la adoración supone dominio supremo y creador en el adorado respecto de los que le tributan adoración.

2.° *Esplendor de la gloria y figura ó imagen de la sustancia del Padre.*—Es evidente que el Apóstol quiere con estas expresiones significar de la manera más viva posible la consustancialidad del Hijo con el Padre sin perjuicio de la distinción personal. El Hijo es según el Apóstol, como hemos visto, verdadero Dios: en la hipótesis de la unidad del sér divino, que es la hipótesis del Apóstol—unus Deus—debe por consiguiente ser su esencia numéricamente idéntica con la del Padre. Por otra parte, es persona distinta; pues es *Hijo* y no se concibe Hijo real y verdaderamente tal sin Padre igualmente real y verdadero; era, pues, preciso al querer describir al Hijo según esos dos caracteres ambos inomisibles, buscar en el lenguaje humano vaciado sobre las ideas que el hombre percibe por los sentidos, sobre el fundamento que le prestan los seres visibles, una expresión que sensibilizara lo posible aquella doble propiedad. San Pablo encontró esa expresión en la relación que liga al resplandor con la luz, al rayo con su foco. El rayo participa de la naturaleza del cuerpo de donde emana: es luz como él: pero al mismo tiempo el rayo procede ó emana, tiene su origen en el foco. Téngase presente que sòlo se trata de una comparación, despójesela por tanto de las deficiencias consiguientes á su procedencia, y se tendrá cabal idea del pensamiento que San Pablo vincula á la expresión cuando la aplica al Sér divino.

3.° *Dios.* San Pablo llama al Hijo *Dios* en términos expresos. Al aplicarle los pasajes de los Salmos 44 y 101: «Thronus tuus Deus, in seculum seculi, virga æquitatis virga requi tui:

dilexisti justitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus præ consortibus tuis», el Apóstol hace recaer sobre el Hijo la denominación *Dios*. En efecto, las palabras alegadas del Salmo no pueden dirigirse, en opinión del Apóstol, á otro que al Hijo: de lo contrario el testimonio no afirmaría excelencia alguna exclusiva del Hijo, y su alegación sería inútil para la prueba de su tesis. Si pues el testimonio habla del Hijo, la denominación *Dios* no puede recaer sobre otro que sobre él mismo: pues es la única persona que en el pasaje se menciona.

Dígase lo propio del segundo verso: «dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo exultationis præ participibus tuis». En este verso el primer *Deus*, es también vocativo y se refiere á la persona misma de quien se dice que ama la justicia, etc. La razón es porque si así no fuera, este verso no proclamaría la excelencia suma del Hijo, y así su alegación sería supérflua (1).

Dirá alguno, si es Dios ¿cómo puede tener *compañeros, consortes* חֲבֵרִים? Háblase del Dios-Hombre ó del Hombre-Dios según sus dos naturalezas. Según la humana, tiene compañeros, consortes, que son los demás hombres, verdaderos hermanos suyos; pero entre todos ellos alcanza el privilegio sumo y único de la unión personal con el Verbo; de modo que es al mismo tiempo verdadero Dios. Siendo pues, Dios y Hombre, no hay dificultad en aplicarle predicados comunes y predicados singulares y exclusivos; no hay dificultad en llamarle, como en realidad lo es, verdadero Dios, y al mismo tiempo asignarle compañeros, no en la dignidad de Dios y Ungido, sino en la condición humana (2).

---

(1) Estius cree que *Deus* puede ser nominativo, pero no es así; pues en tal caso no había para qué alegar este verso para probar la suma excelencia del Hijo; y sin embargo, la alegación en la mente del Apóstol no es ociosa.

(2) Teodoreto sobre este lugar: «nosotros (los hombres) somos participantes (con Jesucristo) no de la divinidad, sino de la humanidad.»

II. Vengamos ya á los títulos que expresan atributos del Hijo.

1.° Creador. «Per quem fecit et secula». δι'οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας. Ya vimos al explicar el principio del Evangelio de San Juan, que la preposición δια expresa influjo efectivo. El Hijo es, pues, *Hacedor* de los siglos: este es un atributo exclusivamente divino. En efecto, la voz αἰῶναι los *siglos*, las *edades*, expresa como suena la palabra y lo explica Teodoreto, la duración sucesiva que subsigue á la producción de los seres criados y que es producida con ellos mismos; hasta que ellos empiezan á ser, no pueden concebirse los siglos, la duración sucesiva; desde el momento en que dan principio, empieza también por el mismo caso á existir esa duración; los siglos, según eso, no tienen ser sino en la creación sucesiva y mudable. La generalidad de la expresión αἱ αιῶναι, los siglos, las edades, comprende la duración total de todos los seres criados sin excepción: decir, pues, que el Hijo es *Hacedor* de los siglos equivale á hacerle anterior á ellos y colocarle por consiguiente fuera de los seres sujetos á duración sucesiva, es decir, fuera de todo lo criado y hacerle además autor de todos ellos.

La preposición δια no expresa precisamente influjo eficiente instrumental sino que puede expresar también el principal, y en nuestro caso no sólo puede sino tiene por necesidad que expresarlo. Pues siendo el Hijo verdadero Dios, en su acción productora de los siglos, no pudo obrar sino como autor principal. La razón de no emplear la preposición ἀπό es, lo mismo que en San Juan, porque San Pablo quiso expresar simultáneamente la naturaleza divina y la personalidad del Hijo (1).

2.° *Fundador de tierra y cielos:* «Tu in principio terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli». En la mente del Apóstol estas palabras van dirigidas al Hijo, pues de lo

---

(1) Téngase presente la advertencia que hicimos al explicar el pasaje 10, 28 38.

contrario el testimonio en el contexto del Apóstol no se refería á Jesucristo y su alegación sería fuera de propósito.

Fundar (יסד) es echar los *fundamentos* de la tierra, es producirla según *todo* su sér, crearla; y crear la tierra es acción que procede de atributo divino. Del mismo modo, si los cielos son obra de las manos del Hijo, éste es Hacedor, Creador de los cielos; propiedad que sólo puede convenir á Dios. Es inútil detenerse á explanar ulteriormente este punto (1).

3.° Conservador y gobernador de la Creación: «portans omnia verbo virtutis suæ». *Portans*=φέρων. Llevar con la palabra de su poder, es decir, sustentar á todos los seres en su sér y conducirlos ó guiarlos á sus fines propios en sus operaciones mediante el poder, es atributo exclusivamente divino. Para llevar ó conducir con su poder *todos* los seres, es necesario ser anterior y superior á todos ellos, es preciso extender su acción á todos y en todos tiempos; sólo Dios es anterior y superior á todos los seres, sólo él puede extender su acción á todos ellos y en todos tiempos.

4.° *Rey de la Creación:* tampoco este atributo puede convenir más que á quien sea verdadero Dios; el imperio nace del dominio, y el dominio sobre toda la creación se deriva exclusivamente de la acción creativa, la cual es exclusiva de Dios.

5.° Objeto de adoración de los Ángeles. Es imposible que una creatura sea, según San Pablo, objeto de la adoración, ni aun de los hombres; ¡cuanto menos de los Ángeles! La adoración es obsequio que se tributa al adorado por razón de su dominio supremo sobre el que le presta adoración; el dominio supremo sobre los Ángeles es atributo que no puede convenir sino al Creador de los mismos.

---

(1) Sólo puede haber dificultad en si las palabras en el contexto del Salmo van dirigidas al Hijo. Pero aquí no tratamos precisamente esa cuestión, sino de averiguar la mente del Apóstol sobre el sujeto del Salmo.

§ III. Solución de las dificultades.

Las de los arrianos quedan todas resueltas en la simple exposición del texto y en la interpretación católica. Siendo el Hijo verdadero Dios, ni es Hijo por pura gracia, ni es instrumento ó ministro del Padre en la producción de los seres, ni es imagen ó esplendor del mismo, como lo es el esplendor y las imágenes creadas, ni le conviene el nombre de imagen de Dios como le conviene á Adán. Para la solución de las dificultades procedentes de los títulos dados á Cristo como hombre, basta tener presente que siendo única la personalidad que sustenta en Cristo ambas naturalezas, divina y humana, es claro que todos aquellos predicados concretos que recaen sobre la persona como sujeto inmediato de predicación, pueden atribuirse á Cristo, aunque los principios elicitivos de las operaciones sean diversos, porque el sujeto sobre quien recae la apelación no es la naturaleza, sino la persona, que es una é idéntica. Debe distinguirse, como ya dijimos arriba, entre el *sujeto* de atribución ó predicación y el *fundamento* inmediato de ella. El sujeto es único: la personalidad divina, común á ambas naturalezas; el fundamento inmediato es doble, es decir, las dos naturalezas unidas en aquella personalidad única. De este modo no hay dificultad en que al Hijo, como hombre, se diga «siéntate á mi derecha», aunque sea Dios verdadero: porque la invitación no se hace al Hijo por razón de la divinidad.

Los pasajes del Salmo 44 y 101 no pueden tener el sentido que pretende la objeción, pues en tal caso no se expresaría en ellos la excelencia que el Apóstol quiere demostrar en el Hijo; y la alegación sería inconducente. Pero además de que como Apóstol no podía incurrir en tal error, tampoco como Doctor de la Sinagoga podía serle desconocido el verdadero sentido, ni escribiendo á judíos podía emplear testimonios ineficaces para su tesis. Si los judíos no reconocían al Mesías en el Hé-

roe ó personaje de esos Salmos, San Pablo, lejos de conciliarse la reverencia de los hebreos y de confirmarlos en la fe cristiana, los enajenaba de sí y de ella. En el Salmo 44, atendiendo al contexto del Salmo y prescindiendo de la interpretación subjetiva del Apóstol, no es admisible el sentido «tu trono es Dios»; pues el trono es siempre inferior al que se sienta sobre él. Finalmente, San Justino supone (1), sin que Trifón se oponga, que la denominación *Dios* del v. 7 va dirigida al personaje celebrado en el Salmo. Por lo demás, el carácter mesiánico de ese Salmo es manifiesto. El Héroe es *Rey eterno:* «tu trono por siglos de siglos»; es el *Ungido por excelencia*: «unxit te Deus præ consortibus tuis». Su reino es reino de paz, justicia y equidad: «virga æquitatis virga regni tui: dilexisti justitiam et odisti iniquitatem.»

Estos caracteres son los mismos que los del personaje descrito en los Salmos 2, 71 y 109; es decir, el Mesías. Y pues en los Salmos 2 y 109 es llamado *Hijo* natural y consustancial de Jehová, nada tiene de extraño que aquí se le llame Dios: «unxit *te*, *Deus*, Deus tuus.»

Respecto del Salmo 101 las palabras alegadas no pueden ir dirigidas, en opinión del autor de la Epístola, sino al Hijo, y el contexto del Salmo no ofrece dificultad seria contra esta interpretación. El argumento del Salmo es la restauración mesiánica que comienza por Sión y se extiende á todas las gentes. Habiendo sido escrito el Salmo en tiempo del cautiverio de Babilonia, el autor no podía desconocer los vaticinios de Isaías sobre dicha restauración y cómo el Restaurador había de ser Jehová que vendría en persona á realizarla (Isaías, 40, 10; 51, 12; 12, 6; 9, 6, etc.) ¿Por qué, pues, no podía invocar el autor del Salmo á Jehová en concepto de Restaurador inmediato de Sión? Y puesto que el Restaurador había sido el *Hijo* como ya debía constar y constaba á los hebreos cristianos, San Pablo podrá aplicar al Hijo todos aquellos títulos que el Salmista dirige á Jehová.

---

(1) Diálogo, núm. 56.

La interpretación racionalista es, no sólo inadmisible, sino ridícula é inepta. ¿Cómo puede Jehová exponer el Hijo á la adoración de los Ángeles si aquél es una criatura como éstos? El único título que legitima la adoración es la divinidad, el dominio supremo del adorado con respecto á los adoradores. El Hijo no es un *hermano* de los Ángeles que le adoran, sino su Señor.

Si sólo está levantado sobre toda vicisitud y cambio por haber tenido parte en la producción de los seres, pero no como creador; tampoco puede ser elevado al dominio ó principado eterno y divino. Además, si se dice que el Hijo está por encima de todo cambio, también se expresa con toda claridad que la causa es haber intervenido como causa principal en la creación. Es verdad que á ningún Ángel sino sólo al Hijo ha prometido Dios participación en su trono; pero es porque en ninguno de aquellos sino en sólo el Hijo se encuentra el fundamento para esa promesa, que es la divinidad.

CAPÍTULO II.

AD COLOSENSES 1, 15-17.

§ I. Preliminares é interpretación verbal.

El pasaje que hemos escogido se halla en el cap. 1.° del v. 15 al 20, y según la Vulgata, es como sigue, tomándole desde el v. 13 para que se vea cómo el personaje de quien se predican las excelencias siguientes, no es otro que el Hijo:

V. 13. «Qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suæ, V. 14. In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum, V. 15. Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.

V. 16. Quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia, sive Throni, sive Dominatio-

nes, sive Principatus, sive Potestates; omnia per ipsum et in ipso constant.»

Después de la introducción, en la cual había saludado á los Colosenses y animádoles á perseverar en la fe recibida de su conciudadano Epafras, pasa á enumerar en el v. 13 y el siguiente los beneficios inmensos que Dios les había dispensado por medio de Jesucristo, sacándolos del poder de las tinieblas para trasladarlos al reino de su muy amado Hijo, cuyas excelencias y altísima dignidad describe en los versos siguientes, para que conciban de él la estima debida. Estas excelencias pueden reducirse á tres capítulos: 1.° Títulos que recaen sobre la persona misma: es imagen del Dios invisible, primogénito entre todas las criaturas (v. 15). 2.° Títulos que expresan su intervención en la creación del universo: El es el Autor de todo lo creado, sin excepción, tanto de lo invisible como de lo visible (v. 16). 3.° Títulos de preeminencia: comparado el Hijo con las criaturas está sobre todas ellas y él las sustenta y gobierna (v. 17).

V. 15. «Qui est imago Dei invisibilis.» El relativo *qui* no puede referirse á otro que al *Hijo*, pues éste es el sujeto más próximo, y sólo á él conviene la descripción que inmediatamente sigue. El Hijo es imagen del Dios invisible. (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). Dios es llamado *invisible*, ó porque no puede ser visto en esta vida, ó por razón de su incomprensibilidad. Alguno pudiera creer que al llamar San Pablo al Hijo imagen del Dios invisible, junta en una misma breve sentencia las de San Juan en el cap. 1, v. 18 y 14, 9-19, donde el Evangelista dice por una parte que siendo Dios invisible, fué preciso que el Hijo nos le diera á conocer; y por otra que nos le dió á conocer, no sólo porque declaró su sér y atributos por las obras de amor que por el hombre ejecutó, sino también porque quien veía al Hijo veía al Padre, para lo cual es menester que el Hijo sea imagen perfectísima suya. De donde parece deducirse que habla de una invisibilidad que puede cesar respecto de los hombres aun en esta vida.

Pero es imposible sea este el sentido; porque es evidente que al describir San Pablo á Dios bajo la nota ó atributo de la in-

visibilidad significa la inaccesibilidad propia del Sér divino con respecto á las inteligencias creadas. Pero esta inaccesibilidad (así la llama el mismo Apóstol en 1.ª Tim. 6, 16) puede entenderse ó de un modo absoluto, aun supuesta la luz de la gloria, ó sólo en virtud de las fuerzas naturales. El primer sentido es más probable; ya porque San Pablo habla en absoluto; ya porque sin duda pretende hacer resaltar lo sumo de la inaccesibilidad del ser de Dios.

«Primogenitus omnis creaturæ: (προτοτόκος πάσης κτίσεως) primogénito de toda la creación.» No coloca San Pablo al Hijo en el mismo rango que á las criaturas á quienes precede; no es el primero, sólo en orden ó en duración, sino en la dignidad del ser; como se ve por la razón que da de esa superioridad en el verso siguiente.

V. 16. «Quoniam in ipso condita sunt...» in ipso ἐν αὐτῷ es un hebraísmo frecuentísimo en lugar de *per ipsum*, como se ve en la recapitulación que al fin del verso hace el Apóstol. Después de haber enumerado varios miembros de seres invisibles, objeto de la Creación por el Hijo, «omnia, dice, *per* ipsum creata sunt» (πάντα δι'αὐτοῦ ἔκτισται). La razón, pues, de ser el Hijo el Primogénito de toda creatura es *porque* todos los seres visibles é invisibles, sin exceptuar los más elevados, *siquiera sean* Tronos, *siquiera* Dominaciones, ó Principados, ó Potestades, *todos* han sido creados por él. Observan San Juan Crisóstomo y Teodoreto que el Apóstol, para inculcar más el *omnia*, y sobre todo el miembro de los seres invisibles, omitiendo la enumeración de aquellas creaturas que no ofrecían dificultad, quiso expresar los más nobles entre los espíritus celestes; y no solamente los enumera, sino que lo hace valiéndose para la distinción de los miembros de una partícula de encarecimiento, εἴτε .... εἴτε = *siquiera sea*, la cual indica se trata de las creaturas más nobles, y en las que es más dificultoso entender cómo pudieron ser hechuras de Cristo; dando á entender que si éstas son criadas por el Hijo, con mayor razón lo son las inferiores. Finalmente, concluye la enumeración cerrándola enfáticamente con un πάντα que no admite excepción

alguna.— ἔκτισται = *fueron fundados, creados,* se refiere á la primera producción de los seres; la cual, en un judío, no podía tener otro sentido que el de la creación ex nihilo, cual la propone el Génesis.

En la enumeración de los coros angélicos, San Pablo no los recorre todos ellos por no haber necesidad, pues sólo pretendía alegar por modo de ejemplo los más elevados para expresar lo absoluto de la universalidad, por incluirse en ella aun aquellos seres que por su excelencia podría parecer no estaban incluídos.

El último miembro, et in ipso, καὶ εἰς αυτὸν, *in ipsum,* expresa que el Hijo es no sólo principio, sino fin de la creación: los seres fueron creados por él y para él.

V. 17. «Et ipse est ante omnes...» Καὶ αυτός ἐστιν πρὸ πάντων.— Παντων parece referirse á los Ángeles, ó en general á todos los seres creados personales, Ángeles y hombres.— «Et omnia in ipso constant» (Καὶ τὰ πάντα ἐν αυτῷ συνέστηκεν) «et universa in ipso (ó per ipsum) constiterunt». La universalidad de los seres recibió su consistencia por él, subsiste por él. Esta consistencia es algo distinto del sér primero que recibieron por la creación y debe referirse, como lo expresa el verbo, á la consistencia ó subsistencia, es decir, á la conservación en sí y en sus operaciones después del primer momento en que fueron criados. Todo cuanto hay en los seres criados, su sér primordial y la conservación en el mismo, es efecto de la operación del Hijo.

§ II. Interpretación real.

A.— *Interpretación arriana y racionalista.*

Los arrianos interpretaban este pasaje, como sus afines del prólogo del Evangelio de San Juan, el cap. 5 del mismo Evangelio y el cap. 1 de la Epístola á los hebreos. Dícese el Hijo *imagen del Padre* de un modo análogo á como en la historia de la creación, Adán es llamado imagen de Dios.

La expresión: «*primogenitus* omnis creaturæ» daba copioso pábulo á los errores arrianos. Si es primogénito, decían, luego es creatura; pues la noción de primogénito envuelve la de igualdad en naturaleza: el primogénito entre las creaturas no puede dejar de ser creatura. Las expresiones del v. 16 y del 17 no pueden contradecir á la que acabamos de exponer: luego deben entenderse de tal modo que el influjo que se atribuye al Hijo sobre las creaturas todas, ha de entenderse sobre las creaturas rigorosamente tales; esto es, aquellas que son creadas por Dios y no intervienen como instrumentos ó ministros del mismo en la producción de seres inferiores; no sobre aquél que si bien creatura de Dios, tiene parte en calidad de ministro suyo, en la producción de los demás seres.

Los racionalistas que admiten la autenticidad de la Epístola y no han desechado en absoluto todo lo sobrenatural, interpretan nuestro pasaje como el del cap. 1 de la Epístola á los hebreos. El Hijo, por razón de su naturaleza superior, está ligado con Dios por relaciones completamente singulares y exclusivas que le levantan sobre todos los demás seres de la creación, dándole también sobre todos ellos, sobre los invisibles lo mismo que sobre los visibles, una intervención altísima en su producción y en su conservación; pero es una creatura (1).

B.—*Interpretación católica.*

San Pablo, en los tres versos propuestos, expresa con toda claridad la divinidad de Jesucristo ó del Hijo del cual está hablando. 1.° Por el atributo de Creador del universo que le aplica. 2.° Por el de Conservador y Gobernador del mismo. 3.° Por el título de imagen del Dios invisible y primogénito de las creaturas.

---

(1) Weiss: Einleit, p. 257. Esta interpretación ha sustituído en el protestantismo racionalista á la que explicaba el influjo del Hijo en la creación, no de la creación primitiva y física, sino de la restauración. (Ephes. 2, 10-1, 10.)

I. Atributo de *Criador:* «In ipso condita sunt universa.» Ya hemos visto que *in ipso* es lo mismo que *per ipsum*. Según San Pablo, el Hijo ha intervenido como causa en la producción de todos los seres. La dificultad está en tres puntos: α) si esa producción es la primordial, es decir, la creación primitiva; β) si la universalidad expresada en la voz *universa*, πάντα, es absoluta y que no sufre excepción alguna extendiéndose á todos los seres creados; γ) si esa intervención es no instrumental ó ministerial, sino principal y dominativa. Si la producción de que se trata es la primordial, si la universalidad es absoluta, si el influjo es de causa principal; es evidente que el atributo expresado por el título de *Autor del universo* es exclusivo de Dios.

Vamos á examinar los tres elementos en cuestión:

1.° La producción es la creación primordial; pues se expresa por el verbo *condere*, κτίζω, los cuales propiamente significan *fundar*, producir una cosa desde sus primeros fundamentos. De ahí el conjunto de los seres creados se llama κτίσις *la creación*. Ese mismo verbo se emplea en los pasajes donde sin duda alguna se trata de la creación primordial, y el mismo empleaban los arrianos para significar el origen y naturaleza *criada* del Verbo. Arrio llamaba á este κτίσμα.

2.° La universalidad expresada por el παντα es absoluta y se extiende á todos los seres creados: α) porque siendo la producción de que se trata la primordial, los términos por ella producidos son los seres que por su naturaleza son producidos en virtud de esa acción: y como estos seres son todos los criados sin excepción alguna, decir que el Hijo creó todos los seres, equivale á decir que creó todos los seres creados; β) explicando ulteriormente el Apóstol la amplitud del πάντα, no sólo incluye en esa generalidad los visibles é invisibles, sino que en este segundo miembro incluye expresamente aun aquellos de los que podía haber alguna duda por su altísima excelencia; y los incluye empleando en la enumeración partículas comprensivas de la universalidad. Porque la fuerza de la partícula εἴτε... εἴτε sive... sive, que equivale á nuestro *siquiera sea*, *ya sea*,

aunque sea, consiste en hacer resaltar la inclusión aun de aquellos miembros respecto de los cuales podría haber alguna duda; es equivalente á *sin exceptuar*, y da, por tanto, á entender que todos los demás seres están, sin duda, incluídos en la categoría de *efectos* del Hijo; γ) después de enumerar esos miembros, cierra el Apóstol la frase con un nuevo παντα que por su colocación después de la enumeración que precede, expresa que dicha enumeración se ha propuesto á modo de ejemplo, mas no como completa; y para expresar en resumen los miembros omitidos y completar la enumeración, se añade el término que los comprende á todos.

3.° La intervención del Hijo no es instrumental, sino principal. Es un corolario de los miembros precedentes. Siendo la producción de que se trata la creación primordial, y extendiéndose la acción del Hijo á todos los seres criados sin excepción, es evidente que el Hijo está fuera del número de esos seres; no es creatura, y por consecuencia necesaria es Dios, y su acción productiva es principal y dominativa; no instrumental y subordinada.

II. Atributo de *Conservador* del universo: «omnia in ipso ó per ipsum constant». Por su acción tienen consistencia todas las cosas; su acción hace que subsistan y obren, y por consiguiente, él es el conservador y el motor universal de la creación: este atributo es también evidentemente divino; pues la acción conservativa por razón de su entidad é índole es igual á la creativa, se termina como ella al sér mismo de las cosas y no puede proceder de otro agente que del Criador, de Dios: es decir, de aquel agente cuya acción tiene por término el *sér* primordial y en toda su amplitud. La dirección de los movimientos ú operaciones de los seres creados es también acción exclusiva de Dios, porque es dominativa universal, é íntima y transcendental. Nadie sino el Criador puede poseer un derecho fundado exclusivamente en la creación misma.

III. *Imagen del Dios invisible.* La noción de imagen incluye la de semejanza perfecta según la especie del sér á quien la imagen retrata, ó según sus propiedades específicas.

Orígenes (1) distingue dos maneras de imagen. La primera es la que se pinta ó esculpe en la materia, por ejemplo, en la madera ó la piedra. La segunda es la que tiene lugar en el Hijo respecto del que le engendró, cuando los rasgos del padre se representan en el hijo con semejanza perfecta. De este segundo modo el Hijo es imagen de la invisibilidad de Dios. Como ya sabemos que el Hijo lo es por verdadera generación de la sustancia del Padre eterno, al añadir de él que es *imagen* del Padre, es imposible quiera dar á entender que lo es de una manera inferior á aquella con que un hijo retrata á su padre. Por el contrario, la intención del Apóstol y de la Escritura es explicar cómo, aun en línea de Hijo, representa el Verbo al Padre de un modo perfectísimo á la manera que en lo criado á veces los hijos reproducen rasgos y cualidades aun menudas y secretas de sus padres. Como compendio de todas las propiedades del Padre y como ejemplo de propiedad secreta, escoge San Pablo la *invisibilidad*, es decir, lo recóndito é inaccesible del sér de Dios. Decir, pues, que el Hijo es imagen de Dios invisible, equivale á decir que el Hijo retrata en sí la inaccesibilidad de Dios, que es inaccesible como él. Es imposible explicar cómo el Hijo retrata la inaccesibilidad del Padre si él mismo no es inaccesible (2).

IV. «Primogenitus omnis creaturæ».— Este título es una explanación ulterior del precedente. Sólo en el caso de que el sentido del v. 16 fuera obscuro y dudoso, podría también haber dificultad en el valor de la voz *primogénito* en nuestro contexto. Pero siendo claro que ese verso describe al Hijo como Criador, como verdadero Dios, y no demostrándose repugnancia entre los conceptos de *divinidad* y *generación* en el seno de la mis-

(1) De principiis, cap. 2, n. 6.

(2) Aunque esta inaccesibilidad no fuera precisamente la incomprensibilidad, representa un atributo exclusivo de la divinidad; porque exclusivo de ella es ser inaccesible á las aptitudes naturales de todo ser criado. Pero ya hemos visto ser más probable se trata de la incomprensibilidad.

ma, es menester admitir que la generación envuelta en la palabra primogénito es generación *divina*, cuyo principio y cuyo término son *personalidades divinas*, que subsisten en una esencia común y numéricamente idéntica. Primogénito de toda creatura es lo mismo, por consiguiente, que engendrado *antes* de toda creatura.

Además, el enlace lógico entre los vv. 15 y 16 demuestra apodícticamente que el sentido de la expresión es el que acabamos de exponer. El Apóstol enlaza el v. 16 con el 15 mediante la causal *quoniam*, ὅτι, dando á entender que el v. 16 expresa el fundamento ó la razón porque el Hijo es llamado primogénito de toda creatura. ¿Y cuál es ese fundamento? *Porque por él han sido creados todos los seres;* es decir, porque el Hijo *no es creatura,* sino Criador. Luego es imposible que el título de primogénito le convenga por ser el *primero* entre las creaturas y evidentemente es otro el pensamiento de San Pablo, cualquiera que sea la ambigüedad de la expresión con que lo enuncia.

Pero si se examina con atención la expresión misma, hallaremos que tampoco en ella se encuentra fundamento alguno de duda: la expresión no es ambigua. Si la expresión quisiera significar que el Hijo es el primero entre los seres creados, debiera decir como observan San Crisóstomo y Teodoreto no: πρωτότοκος sino πρωτόκτιστος (1), pues la acción de producir las criaturas se expresa por el verbo κτιζω no por el verbo τικτω (parir, engendrar), y el efecto producido, por el derivado κτισις, no por τεχθεν. El fundamento de la comparación no es la propiedad común de *ser criado*. La frase por consiguiente no expresa la primacía de orden dentro de una especie ó categoría, sino la separación absoluta de categorías. Es una alusión al Eclesiástico 24, 5: «primogenita *ante* omnem creaturam.»

Replicaráse: pues entonces, ¿por qué se llama primogénito,

---

(1) S. Crisóst. Hom. 3. Sobre la Ep. á los Colos.—Teodoreto, comentario sobre este lugar.

siendo así que debiera llamarse *Unigénito?* A esta réplica respondemos diciendo ó que el πρῶτος no expresa comparación, ó que ésta no versa sobre una propiedad común, sino recae simplemente sobre el sér, pero desigual en ambos extremos. La frase equivale á ésta: engendrado primero que toda criatura, antes que toda la creación. Este valor, ó absoluto, ó comparativo pero de disparidad, no sólo le tiene el πρῶτος griego, sino también el adjetivo castellano correspondiente. Por ejemplo, esta expresión: en una nación el primero de todos es el Rey, no establece comparación entre el Rey y los súbditos, sino vindica para el Rey una categoría por sí que no admite sociedad ó comunicación.

§ III. Solución de las dificultades.

No es difícil, después de lo dicho, la solución de los argumentos del arrianismo y del racionalismo. Es evidente que San Pablo llama al Hijo imagen del Padre en un sentido muy diverso del que lo es Adán. Adán no retrataba en sí la invisibilidad ó incomprensibilidad de Dios. La noción de *imagen* en el Hijo debe entenderse de tal modo que no *quite* sino que *añada* á la noción de *Hijo* ó engendrado. Propio y esencial á la generación es que el Hijo reproduzca cuando menos la naturaleza del Padre. Si, pues, sobre la denominación de *Hijo* se añade al Verbo ó á Cristo la de *imagen*, es evidente que esa noción no puede expresar semejanza inferior á la que lleva ya consigo el concepto de la generación, sino que sobre esta semejanza general se quiere significar otra más particular parecida á la que á veces se observa en lo criado entre los hijos respecto de sus padres, que reproducen sus cualidades más menudas y ocultas.

Las expresiones del v. 16 y del 17, no pueden oponerse á las del v. 15, y por eso siendo claro el sentido de aquellos dos versos, es imposible que las del v. 15 tengan el sentido que pretende el arrianismo.

Al razonamiento de Weiss se responde que efectivamente Jesús por razón de su naturaleza superior está ligado con el Padre con relaciones singulares y exclusivas, y tanto que es Hijo natural de Dios, como él, y consustancial al mismo.

SECCIÓN III.

La divinidad de Jesucristo en los Sinópticos.

CAPÍTULO I.

LOS SINÓPTICOS Y EL RACIONALISMO.

§ I. La divinidad de Jesús en los Sinópticos según el racionalismo.

Es opinión corriente entre los críticos racionalistas que la noción de la personalidad de Jesús en los Sinópticos, es completamente diversa de la que propone San Pablo en sus escritos auténticos, y mucho más todavía de la que expresa el cuarto Evangelio. Desde la época de Baur, el racionalismo radical sostiene que la idea cristiana sobre la índole de la personalidad de Jesús, presenta en la literatura del Nuevo Testamento tres fases diversas y bien caracterizadas (1).

La primera es la que se descubre en los Sinópticos. En éstos Jesús aparece simplemente como el Mesías, Legado divino y Profeta; pero nada se dice ni se insinúa en ellos, ni en la forma, ni en el fondo, sobre la doctrina del cuarto Evangelio, según el cual Jesús es verdadero Dios. La segunda fase está

(1) Drei typen christlicher Lehre, drei Hauptformen des christlichen-religiösen Bewusstseins, welche ebensoviele Entwickelungsstufen desselben sind. (Kritische Unters. pág. 311.)

Tres tipos ó tres formas capitales de la enseñanza cristiana, de la conciencia cristiano-religiosa, las cuales son otros tantos grados de desarrollo en ésta.

representada por los escritos genuinos de San Pablo. En éstos aparece Jesucristo como el hombre celestial en contraposición al hombre terreno: no es un puro hombre como en los Sinópticos, sino una mezcla de divino y humano, de celestial y terreno, aunque todavía no aparece como verdadero Dios.

Finalmente, la tercera fase está representada en el cuarto Evangelio, en el cual aparece Jesucristo francamente como una personalidad divina. Es evidente que Jesús no pudo ser tenido por los cristianos á un mismo tiempo como puro hombre y como Dios verdadero, ni como Dios en el sentido riguroso de la palabra, y como hombre celestial solamente. Es, pues, necesario, admitir un desarrollo de la idea sobre la persona de Jesús ó en sentido ascendente, ó al contrario. Pero es imposible que el desarrollo tuviera lugar en sentido descendente, por muchas razones históricas y filosóficas; sobre todo por la exigua diferencia que separa la primera de las tres fases ó formas enumeradas, de la idea judaica. Comparada ésta con la primera de las tres formas cristianas, es evidente que ésta última no es más que una ligera modificación de la idea judaica, y representa su primera transformación. Según eso, los discursos del cuarto Evangelio son el producto de una época bastante posterior á los primeros orígenes del cristianismo (1).

Las ideas de Baur están expuestas con mayor descaro todavía en Pfleiderer. Según este escritor, el hombre celestial de San Pablo es elevado á la categoría de verdadero Dios por el cristianismo helénico: el documento más antiguo de esta fase de la idea cristiana, es la epístola á los hebreos, cuyo autor, que fué un alejandrino de la facción paulina, hace ya á Jesucristo Hombre-Dios; y desde este tiempo, se deja sentir el impulso á unir en la persona de Jesús, de la manera más íntima, el sér divino con el humano.

A este impulso debe su origen el cuarto Evangelio, el cual fué escrito para satisfacer esa necesidad que la conciencia cris-

---

(1) Baur, ibid.

tiana sentía. En opinión del autor del cuarto Evangelio, existe entre el mundo y Dios un antagonismo que el *Logos* debe disipar como intermediario entre los extremos opuestos. El Logos se identifica con la persona histórica de Jesús, siendo éste en un solo individuo Dios y hombre, de tal modo, que Jesús puede decir: «el que me ve á mí, ve á mi Padre».

Siendo el cuarto Evangelio la expresión de una idea que sólo empezó á germinar entrado ya el siglo II, es evidente que el libro no representa una verdadera narración histórica, sino una expresión metódica de las ideas del autor, tomadas de San Pablo y de Filón, y revestidas con la forma de *una vida de Jesús*. El escritor pone sin escrúpulo en boca de Jesús los discursos que expresan la exposición de las ideas que reinaban en los círculos donde escribía (1).

Como se ve, el fundamento de los razonamientos de Pfleiderer y Baur, es únicamente éste: la idea de que Jesús no era un puro hombre, sino que además de lo humano encerraba un sér divino identificado de algún modo con el hombre, es posterior á los primeros orígenes del Cristianismo, y aún á San Pablo, y no aparece en los documentos que representan la idea primordial de los cristianos acerca de la persona de Jesús (2).

---

(1) **Religions philosophie, p. 273-279.**

(2) **Schanz (Commentar., p. 22) expone brevemente los puntos capitales de la concepción racionalista en estos términos: «La concepción histórica del cuarto Evangelio, está, en su totalidad, en abierta oposición con los Sinópticos. La figura de Cristo, cual la describe San Juan, es totalmente diversa de su figura histórica; y no es más que una figura ideal, sobrenatural, una abstracción tomada de la idea del Logos que el autor quiso desarrollar, y con la cual da también principio á su Evangelio. Jesús ni nace ni es bautizado; no lucha ni padece (alúdese á la historia de las tentaciones y de las agonías del huerto). No hay que hablar de desarrollo histórico; por el contrario, todo, desde el principio hasta el fin, va seguido, uniforme y á un tenor, y es menester echar mano de medios artificiosos, como la resurrección de Lázaro, para atar el nudo y provocar así el desenlace (es decir, es menester provocar ó traer por los cabellos un suceso de apariencia histórica**

Si se pregunta á la crítica cuál es el fundamento que tiene para admitir y pretender imponer ese desarrollo rechazando la doctrina tradicional, según la cual el Cristianismo profesó desde su primer origen la fe en la divinidad de Jesucristo, sin que existiera semejante desarrollo, responde ó tácita ó expresamente con este razonamiento. La ciencia tiene hoy por inconcuso y cierto, como axiomático, que la religión no es otra cosa que el producto de la evolución de la idea subjetiva sobre el hombre en sus relaciones con Dios, evolución que se va elaborando en el seno de la humanidad toda. La actividad intelectual de la generalidad ó de las masas, es ayudada de tiempo en tiempo por hombres de capacidad extraordinaria que, sintetizando en parte elementos dispersos ya existentes, armonizándolos y dándoles un complemento con algunos elementos nuevos sobreañadidos por el Reformador, aunque sugeridos también por los ya existentes, señalan en la marcha progresiva de la humanidad uno de esos grandes pasos que constituyen, ó las religiones especiales, las cuales no son otra cosa

---

para que el escritor, hasta allí puramente especulativo é ideal, descienda á la forma histórica y pueda seguirse la narración de la muerte de Jesús como ocasionada por el milagro).» Como se ve, estas objeciones de Keim (de él las toma Schanz) no son más que afirmaciones arbitrarias sin fundamento alguno en el texto del Evangelio. Es verdad que éste, desde el cap. 3.° hasta el 10, consta de discursos de Jesús, donde el Señor expone la índole divina de su naturaleza superior; pero, en primer lugar, estos mismos discursos son hechos históricos, y pueden constituir el argumento de una verdadera historia, como yo pudiera escribir la historia literaria de Keim, recorriendo su carrera académica y consignando las explicaciones y razonamientos donde explanó sus ideas científicas, dejando á otros la tarea de escribir su vida bajo otros aspectos. Además, cada discurso en el cuarto Evangelio está unido con vínculo natural á hechos de la vida pública de Jesús. Si en el cuarto Evangelio no se refiere detalladamente la historia del nacimiento de Jesús y otros hechos, es porque San Juan suponía todo esto reconocido por la relación de los Sinópticos: como si en la biografía de Keim, escrita como arriba dije, me remitiera yo para acontecimientos de otra índole, á otro biógrafo que hubiera tomado á su cargo la narración de ellos.

que diversas formas concretas de la religión en su concepto más transcendental, ó también aquellos grados ó fases, que sin cambiar radicalmente la religión, la modifican notablemente.

Y en efecto, prosigue el racionalismo, así lo exigen las leyes que rigen á la humanidad en su desarrollo intelectual. Lo sobrenatural no existe; y es preciso buscar la explicación de esa marcha progresiva en las leyes morales y psicológicas que rigen el pensamiento del hombre. Según estas leyes, es imposible un paso repentino de una religión á otra, ó de una fase á otra, dentro de una misma religión, cuando esas fases difieren entre sí en conceptos radicales; y se hace preciso buscar el tránsito en la intervención de conceptos intermedios que, entrando en combinación con los que habían precedido, empiezan por modificarlos ligeramente, hasta que entrando la mezcla en mayores proporciones y continuando el trabajo de elaboración, llega á consumarse el tránsito. Si comparamos entre sí los diferentes libros del Nuevo Testamento, y aun diversas secciones de algunos libros, observamos que al lado de libros donde Jesús es tenido no más que por un simple Profeta, Legado divino ó Mesías, se encuentran otros donde el concepto de su persona es mucho más elevado, apareciendo ya como un hombre de origen celestial, sobrehumano; y otros, finalmente, donde crece todavía su dignidad, pasando á presentársele como á verdadero Dios. Es, pues, evidente que la idea cristiana sobre la dignidad personal de Jesús, fué pasando sucesivamente por las tres fases.

Los libros donde aparece Jesús bajo la primera idea son los Evangelios sinópticos; la segunda forma aparece en las epístolas genuinas de San Pablo; la tercera sólo se descubre en el cuarto Evangelio.

§ II. La divinidad de Jesucristo en el primer Evangelio.

¿Qué hay de verdad en las aserciones del racionalismo crítico? ¿Es verdad que existe esa diversidad entre el cuarto

Evangelio y los primeros escritos del Nuevo Testamento sobre la persona de Jesucristo? Nos lo demostrará el examen de los Evangelios sinópticos. Pero conviene se entienda bien lo que decimos. No pretendemos que con solos los Sinópticos sin los demás libros del Nuevo Testamento, sobre todo las epístolas de San Pablo y el cuarto Evangelio; ó sin la tradición oral de la Iglesia, pudiéramos demostrar la divinidad de Jesucristo con la claridad con que la demostramos valiéndonos de todos esos documentos: sólo afirmamos que, lejos de deshacer los Sinópticos la idea que sobre la índole superior y divina de Jesucristo nos dan el cuarto Evangelio y las epístolas de San Pablo, esa idea se ve confirmada por el tenor de los Sinópticos, y que en ellos recurren á menudo expresiones que sólo pueden hallar explicación satisfactoria admitiendo la divinidad de Jesucristo; más todavía, que la serie toda de esos Evangelios está penetrada del concepto de la divinidad de Jesús.

Empezando por el Evangelio de San Mateo, ya en la historia de la infancia del Señor deja entrever con claridad que el Jesús descendiente de Abrahán y de David, que es concebido y nace de la Virgen María, no es un puro hombre, ni sólo un sér superior cualquiera, sino verdadero Dios. Prescindamos de la concepción y parto virginal, y fijémonos en el oficio y nombre que el Evangelista señala al infante.

1.° Dice en primer lugar que ha de salvar al pueblo de sus pecados. Como quiera que se entienda esa liberación, bien sea por remisión, bien por satisfacción, pues si sólo por sus ruegos alcanza la remisión, ya la liberación no viene propiamente del suplicante, sino del que es rogado; es imposible que una pura criatura pueda librar á los hombres de sus culpas ante Dios. Diráse quizá no ser imposible que Dios acepte una satisfacción, ó mejor, reparación citra condignum; y asi que no repugna pueda una criatura librar á los hombres de sus culpas ante Dios. Pero queda siempre en pie una grave dificultad: siendo todo hombre pecador, y debiendo por consiguiente buscar primero para sí la salvación, ¿cómo puede prestarla á otros? Si se insiste en que puede Dios aceptar la reparación aunque

insuficiente de suyo por los pecados tanto del que hace la reparación como de los demás, replicaremos: siempre es verdad que para admitir de hecho tal aceptación, sería preciso que constara positivamente de ella, y mientras no conste, cuando se habla de liberación de pecados del género humano por la satisfacción de una persona, es menester concluir que esa persona es divina. Diciendo, pues, el Evangelio que Jesús ha de librar á los hombres de sus pecados, es necesario concluir que Jesús es un personaje divino.

Pero si alguna duda queda en el razonamiento precedente, esa duda desaparece con lo que añade el Evangelista del nombre del infante. Dice será llamado Emmanuel, es decir, que con su venida al mundo, recibe su cumplimiento la promesa hecha por Isaías de *estar Dios presente con los hombres.* Tenemos, pues, que por una parte el infante es tal, que por la dignidad de su persona los hombres alcanzan ante Dios la remisión de sus pecados; por otra, que su presencia entre los hombres hace presente á Dios entre los mismos. La conclusión obvia es que el infante es Dios; de modo que si Jesús es efectivamente verdadero Dios, las expresiones del Evangelista tienen un sentido claro y perfecto, hay exacta correspondencia entre ellas y el concepto. Por el contrario, si el infante no es verdadero Dios, las expresiones no corresponden al concepto, y es menester recurrir á aclaraciones y explicaciones ajenas al tenor de la letra. La dificultad, por consiguiente, de ver en las expresiones del Evangelista declarada la divinidad, no nace del tenor mismo de la letra, sino más bien de la repugnancia innata de la mente á todo lo misterioso y sobrenatural, mientras no lo ve plenamente comprobado.

Después de esta exposición, comparemos la narración de San Mateo 1, 18-23, con el prólogo del cuarto Evangelio. San Mateo dice que Jesús es un personaje de tal dignidad que salva á los hombres de sus culpas y hace á Dios presente entre los hombres, es decir, que en la concepción y nacimiento de Jesús es concebido y nace un Dios haciéndose hombre. San Juan después de describir la divinidad del Verbo, dice en el

v. 14 que ese Verbo-Dios se hizo hombre: el paralelismo no puede ser más completo.

2.° En el cap. 2.° refiere San Mateo la adoración de los Magos. No insistimos en el significado del verbo προσκυνέω cuya aplicación constante á obsequio ó veneración religiosa, da al acto de los Magos la importancia y valor de una verdadera adoración (1); pero sí debemos llamar la atención sobre el vaticinio de Miqueas. San Mateo expresa que en Jesús se cumplió el vaticinio de Miqueas y por lo tanto Jesús es el personaje predicho por aquel Profeta. ¿Y cuáles son las propiedades de ese personaje en el vaticinio? Expresamente le atribuye Miqueas nacimiento eterno. Luego, según San Mateo, al infante Jesús además del nacimiento temporal descrito en el capítulo precedente, corresponde otro nacimiento eterno (2); ¿y cómo puede corresponderle tal nacimiento eterno, si en Jesús no se encierra además de la humanidad otro sér, otra naturaleza superior? Esa naturaleza superior no es creada, sino divina; porque los Ángeles no reciben de Dios su sér por generación ó nacimiento; pero la segunda persona de la divinidad es con toda verdad engendrada por el Padre, *nace* de él en la eternidad. Tenemos, pues, de nuevo que si Jesús es Dios, el Evangelista es claro; si no lo es, es menester violentar el texto.

3.° En el cap. 3.° refiérese la predicación del Precursor, y en ella afirma San Mateo que el Bautista es aquel personaje que predice Isaías y á quien señala el oficio de preparar los caminos de Jehová que va á venir en persona á salvar á su pueblo (3). Siendo, pues, el Bautista el encargado de preparar los caminos de Jehová, es decir, de anunciar su advenimiento; Jesús, cuyo advenimiento anuncia el Bautista, es verdaderamente Dios, es Jehová en persona.

4.° En el mismo capítulo, además de decir San Mateo que

---

(1) Véase Patrizi, De Evangeliis, lib. III, diss. 27, cap. 6.

(2) Recuérdese lo que dijimos al explicar el pasaje de Miqueas.

(3) Isaí. 40, 3.11. Recuérdese lo dicho en la exposición de ese vaticinio.

Jesús ha de conferir el Bautismo de Espíritu Santo, propiedad que supone en Jesús potestad de conferir el Espíritu Santo, lo cual tampoco puede convenir sino á una persona divina; añade luego que los cielos se abrieron á Jesús, que descendió sobre él el Espíritu Santo y que la voz del Padre le proclamó *su Hijo* diciendo: *éste es mi Hijo muy amado.*

Después de lo referido en los capítulos precedentes, es imposible explicar la filiación de que aquí se habla, por pura filiación adoptiva, y es preciso absolutamente entenderla de filiación natural por verdadera generación en el seno de la divinidad. En efecto, esta filiación de que habla aquí San Mateo, se propone como la dignidad mayor de Jesús; ya porque por ella es llamado *el Amado de Dios* por antonomasia (ὁ ἀγαπητός), ya porque en ocasión tan solemne el Padre pretende glorificar á Jesús; luego tal filiación se propone como una propiedad que posee Jesús, no en virtud de su naturaleza humana, pues tal filiación no expresaría una prerrogativa especial y suprema de Jesús, sino en virtud del sér superior que existe en él unido á la humanidad. No existiendo, pues, tal filiación en los Ángeles y constando que existe en el seno de la divinidad, esta filiación y no otra es la atribuída á Jesús. Y, en efecto, como según los pasajes anteriores del Evangelista, ese ser de Jesús es un sér *divino*, la filiación expresada es la filiación cuyo término es la personalidad misma divina.

5.° En el cap. 5.° en el sermón del monte, cuando Jesús propone el cumplimiento de la ley antigua, no sólo emplea fórmulas de Legislador, sino que se equipara al Legislador del Sinaí, es decir, á Jehová, pues por una parte la contraposición de las fórmulas: «*dictum* est antiquis... *ego* autem *dico* vobis...» expresa en ambas la misma relación inmediata al Legislador; y por otra el Legislador en la fórmula: *dictum est antiquis* no es Moisés, el Intermediario, sino el mismo Jehová; pues Moisés jamás propuso ley alguna con la fórmula: *yo os digo,* sino que constantemente se vale de esta otra: «esto dice el Señor», atribuyendo siempre á Jehová la intimación de la ley.

6.° En el cap. 7.° Jesús es llamado *Señor*, pero con de-

nominación antonomástica y suprema, pues es un Señor en cuyo nombre unos profetizan, otros lanzan demonios, otros obran diversos milagros. Luego según esas expresiones, Jesús es *Señor* por penetrar las cosas por venir, aun aquellas que en lo creado dependen solamente de la determinación libre de los hombres; y porque además tiene en su mano la realización de lo que su ciencia prevé: esto es, porque es omniscio y omnipotente. Es también Señor de los demonios, y no como principal de ellos, según la calumnia sacrílega de los fariseos, pues destruye el reino de ese mismo Príncipe, demostrando, por tanto, que su señorío se extiende á los espíritus infernales todos, lo cual es propio de solo Dios. Es, además, dueño del curso y leyes de la naturaleza. Estas propiedades no pueden convenir sino á solo Dios.

Podría objetarse que la expresión *en tu nombre* no envuelve necesariamente la idea del recurso á Jesús como á fuente original y suprema del poder taumatúrgico; pues podría también aplicársele la frase aun en el supuesto de que Dios hubiera depositado en él un poder de excelencia, cuyo uso ó ejercicio estuviera confiado á su libre arbitrio; pero prescindiendo de que la expresión ya de suyo significa el principio mismo último de donde mana el poder taumatúrgico y profético, el uso bíblico, según el cual sólo Dios es el que comunica la potestad taumatúrgica y profética, y el contexto todo del Evangelio del cual aparece, como hemos visto, la índole divina de Jesús, quitan todo valor á la objeción.

7.° En el cap. 8.°, Jesús y el Evangelista aprueban y alaban la opinión que el Centurión había concebido de Jesús, al creerle adornado del poder de mandar á su arbitrio sobre la salud y la enfermedad. Y aunque es verdad que el Centurión se explicaba ese dominio en virtud del carácter de Mesías ó Legado extraordinario, existente en Jesús; sin embargo, para el Evangelista y para Jesús la raíz y principio verdadero de ese dominio estaba en la naturaleza superior que además de la humana residía en él; y sólo en ese sentido puede alabar el Evangelista y Jesús la idea del Centurión, porque ni uno ni

otro ignoraban que una criatura no puede poseer por sí tal poder; y por otra parte en toda la serie del Evangelio no se descubre pasaje ni indicio por donde aparezca la concesión gratuita de tal poder por parte de Dios.

8.° En el mismo capítulo (v. 20), y después con mucha frecuencia por todo el discurso del Evangelio (16, 13; 17, 9.16; 20, 18.28, etc.) ocurre la denominación de *Hijo del hombre* aplicada á Jesús. El valor de esta expresión está declarado en la respuesta que el Señor da al Sumo Sacerdote (26, 64), donde la dignidad propia del Hijo del hombre está expresada por el atributo de *venir sobre las nubes* con poder para juzgar al mundo. Según eso, Jesús, en opinión de San Mateo y por su propia declaración, es el personaje descrito en Daniel (7, 13) bajo la denominación de Hijo del hombre; esto es, de Juez supremo de vivos y muertos. Es evidente que en la descripción de Daniel el Hijo del hombre no es un sér puramente humano, sino de índole superior. Es verdad que de este razonamiento no se deduce todavía que la denominación de Hijo del hombre lleve consigo en opinión de San Mateo la dignidad y naturaleza divina en aquel personaje; pero en realidad éste es su valor, ya porque en los pasajes hasta aquí examinados, esa naturaleza superior de Jesús se declara ser divina; ya también porque Jesús emplea la misma denominación de *Hijo del hombre* en el cuarto Evangelio; y exponiendo su índole, dice que por ser *Hijo del Hombre* le conviene la potestad judiciaria, la cual hace derivar expresamente, en el mismo pasaje, de su sér divino y consustancial con el Padre. (San Juan. 5, 17-29.) Decir que en el cuarto Evangelio la noción expresada por la denominación de Hijo del hombre es elevada á la unión con la divinidad, lo que no sucede en los Sinópticos; además de ser una aserción gratuita, es también contraria al concepto común bajo el cual aparece en todos los Evangelios la noción de Hijo del hombre. Todos convienen en que el Hijo del hombre es el Juez universal; y aunque los Sinópticos no especifican la raíz de donde se deriva en el Hijo del hombre el poder judiciario, es claro que no puede venirle sino de la misma de donde le

viene el ser Salvador y Justificador, es decir, de su sér divino.

9.° En el cap. 11, v. 25-27 se encuentra aquella célebre oración de Jesús al Padre, en la cual dice de sí que es el *Hijo unigénito* del Padre, que viene al mundo á comunicar los secretos de la divinidad que no pueden ser conocidos sino mediante la revelación del mismo Unigénito, el único que los ha visto. Aunque no ocurre la voz *unigénito*, es evidente que implícitamente está significada esa idea con sus dos elementos de unicidad y generación; la unicidad está expresada al decir que Jesús habla de sí como de la *única* persona que en calidad de *Hijo* puede revelar los secretos del Padre. Si no fuera *Hijo único* era imposible le conviniera esa cualidad de Revelador precisamente en concepto de Hijo. El concepto de la generación aparece ya en la noción misma de *Hijo único*, lo cual supone no se trata de filiación adoptiva; puesto que ésta es común á todos los justos; pero sobre todo en la relación recíproca que se establece entre Padre é Hijo: sólo el Padre conoce al Hijo y sólo el Hijo conoce al Padre. La igualdad de expresión supone que en ambas sentencias se trata del mismo género de conocimiento; y como el conocimiento del Padre respecto del Hijo es conocimiento comprensivo, también lo es el del Hijo respecto del Padre: luego el Hijo es Dios, pues otro que Dios no puede comprender á Dios, ni para ser comprendido exige en el comprensor entendimiento divino. Este razonamiento no puede desvirtuarse diciendo que también entre la noticia que el Hijo tiene del Padre y la que del mismo alcanzan los demás á quienes se la comunica el Hijo, existe igualdad y por consiguiente que es imposible se trate de noticia comprensiva. Porque es evidente que la noticia que alcanzan los otros por revelación del Hijo no es del mismo género que la del Hijo; pues la noticia que el Hijo tiene es innata en él por ser Hijo, mientras la que los demás alcanzan por el Hijo es gratuita y comunicada de pura gracia por él. No siendo, pues, innata ni debida á las criaturas, es imposible que sea de la misma especie, y está limitada por la capacidad de los que la reciben, y por la voluntad del que la da.

Además, el paralelismo entre esta cláusula y la de San Juan 1, 14-18 no puede ser más perfecto. San Juan, después de haber declarado la índole de la encarnación, explicando la prexistencia en el seno del Padre y la divinidad del Verbo que se hace hombre, afirma que sólo el Unigénito encarnado es el Revelador del Padre, porque es el único que le comprende; y San Mateo propone también á Jesús como único Revelador del Padre, después de haber expresado que es el único que le comprende. Luego la raíz de donde procede en el Hijo ese poder revelador es la misma en ambos Evangelistas. Pero en San Juan es evidentemente su *divinidad*, pues puede revelar la noticia del Padre, porque es *su Unigénito*, que se halla en el seno del Padre. Luego la divinidad es para San Mateo la raíz de esa propiedad del Hijo.

10. En el cap. 12 Jesús se declara *mayor* que el templo (v. 6), y *Señor* del sábado (v. 8). Es evidente que estas dos denominaciones no pueden convenir sino á Dios. Porque al decir que es mayor que el templo quiere decir que el templo como tal, es decir, precisamente bajo el concepto de morada de Dios y cosa divina. Tampoco podía decir con verdad que era Señor del sábado si no era Dios, pues siendo el sábado de institución divina, tener poder, y poder dominativo y por tanto propio sobre el sábado, significa dominio natural y propio sobre aquello que sólo depende de Dios.

11. En el cap. 13, v. 41, y también en el 25, 31, se llama *Señor* de los Ángeles. Si es puro hombre, más; si no es verdadero Dios, es imposible que sea Señor de los Ángeles, los cuales son llamados constantemente en la Escritura Ángeles *de Dios*, enviados *de Dios*, significándose que no reconocen otro Señor ni dueño; y no se registrará un pasaje donde se diga que un Ángel depende de hombre alguno ó le está sujeto, ni á otra criatura cualquiera.

12. En el cap. 22 se encuentra el célebre coloquio de Jesús con los fariseos (42-46) cuando les hace la pregunta sobre la procedencia genealógica del Mesías de David. Jesús, después de haber declarado muchas veces que él era el Mesías, afirma

aquí que el Mesías no es un puro hombre descendiente de David, pues el mismo David le llama en el Salmo 109 *Señor* en el sentido antonomástico y supremo. Jesús en este coloquio no prosiguió declarando explícitamente la divinidad del Mesías proclamada en dicho Salmo; pero es evidente que su intención fué esa, pues al declarar que aquel Señor era el Mesías, por lo mismo declaraba que al Mesías pertenecían todos los caracteres bajo los que es descrito en aquel Salmo, y entre ellos el principal es el de *Hijo engendrado* por Jehová: «ex utero ante luciferum genui te.» Si alguno prefiriera la lectura del texto hebreo, no por eso dejaría de seguirse del razonamiento de Jesucristo la misma conclusión. Este Salmo es evidentemente paralelo con el 2.°; el Asociado al trono de Jehová es en ambos el mismo personaje; y como en el Salmo 2.° es evidente la filiación divina del Mesías por generación propiamente dicha de la sustancia de Jehová, al afirmar Jesús que el personaje del Salmo 109 es el Mesías, afirmó que el Mesías es Dios.

Todavía podrían alegarse más pasajes del primer Evangelio en confirmación de la tesis propuesta; pero basten los citados. Por la serie toda del Evangelio se ve que en todo él se sostiene constantemente la índole superior y divina de Jesús, expresada cuando se refiere su concepción y nacimiento. Esta idea sobre la índole de la persona de Jesús penetra, según eso, todo el primer Evangelio. Es inútil objetar que los pasajes donde se indica la divinidad, por ejemplo, 11, 25-27, son interpolaciones posteriores; porque estando, como acabamos de ver, todo el discurso del Evangelio penetrado de esa idea, y recurriendo continuamente pasajes análogos, querer reconstituir con fragmentos del primer Evangelio un escrito primitivo donde no aparece la divinidad de Jesús, es reducir el primer Evangelio á partículas microscópicas sin coherencia ni sentido, es decir, es destruir el escrito, no sólo en su disposición actual, sino también en la que según el racionalismo debía afectar el escrito de San Mateo, de que nos habla Papías. Cualesquiera que sean las proporciones que el racionalismo quiera dar á

los Λογια contenidos en nuestro primer Evangelio y que representarían el escrito primitivo de San Mateo en opinión de la crítica incrédula; necesariamente se hallarán en esa porción varios de los pasajes que arriba hemos enumerado, resultando siempre que desde los Apóstoles y desde su primera predicación creyó la Iglesia en la divinidad de su Fundador.

§ III. La divinidad de Jesucristo en el segundo Evangelio.

Recorreremos con brevedad el Evangelio de San Marcos, porque los capítulos donde resalta el concepto de la divinidad de Jesucristo vienen á ser los mismos que en el Evangelio de San Mateo.

1.° Cuando en el título de su Evangelio llama San Marcos á Jesucristo el *Hijo de Dios*, es claro que bajo esa denominación encierra todo lo que San Mateo y San Lucas exponen con amplitud sobre la índole personal de Jesucristo en la historia de la encarnación.

2.° Al referir en seguida el ministerio de San Juan Bautista como Precursor, alegando el mismo testimonio de Isaías que cita San Mateo, y añadiendo el texto de Malaquías (3, 1), es evidente que á cada uno de los dos personajes, al Precursor y al Señor cuya próxima venida anuncia, les atribuye la misma índole que San Mateo. Luego también para San Marcos Jesús es Dios, y le propone como tal ya en el principio de su Evangelio. Claro es que si el Bautista es el Ángel que va delante del Señor, es decir, de Jehová, Jesús no es otro que el mismo Jehová, que viene personalmente al mundo.

3.° Dígase lo propio de los pasajes donde San Marcos refiere el bautismo de Jesús con la voz del Padre y la proclamación del poder divino de perdonar pecados. No es menester proseguir en el examen del segundo Evangelio, porque á excepción de los largos discursos del Evangelio de San Mateo, en todo lo restante de la narración generalmente refiere los mismos hechos que él. Del segundo Evangelio puede, según esto,

decirse lo que del primero: que en su principio declara con suficiente claridad la dignidad divina de Jesús, y esta idea penetra constantemente el resto de la historia.

§ IV. La divinidad de Jesucristo en el tercer Evangelio.

El tercer Evangelio conviene en la mayor parte de su narración con el primero y segundo; de modo que tampoco es menester ir siguiéndole paso á paso para demostrar que no menos que en aquéllos, la idea de la divinidad de Jesucristo preside á la composición toda y penetra constantemente la historia. Pero el tercer Evangelio en la historia de la infancia de Jesucristo abunda en rasgos más expresivos todavía que los señalados en el primer Evangelio, y es el que entre los Sinópticos se acerca más al cuarto, en hacer resaltar y poner bien de relieve la índole divina del Señor.

El tercer Evangelio posee además la ventaja de ser para la crítica contemporánea de mayor valor histórico que los otros dos Sinópticos. El autor afirma expresamente haber escrito su historia conforme á la enseñanza y predicación de los Apóstoles, y después de examinar y consultar con diligencia testigos inmediatos de los hechos que refiere; porque, aunque es verdad que la partícula: *sicut tradiderunt nobis*... no expresa directamente las fuentes de San Lucas, sino de los escritores que antes de él habían emprendido escribir la vida de Jesucristo; sin embargo, las significa indirectamente: ya porque se coloca á sí mismo entre los que oyeron el testimonio y predicación de los Apóstoles: *tradiderunt nobis*, y es claro que al escribir su libro no había de ir en busca de fuentes más autorizadas; ya porque declara que él también quiere, como aquellos cuyos conatos refiere, escribir su Evangelio sobre las mismas fuentes: «visum est *et* mihi»; ya porque afirma ser testigo, si no inmediato, al menos muy próximo, de los hechos de la vida de Jesucristo que se propone referir, y por consiguiente, que pudo recibirlos de los testigos inmediatos: «narrationem,

quæ *in nobis* completæ sunt rerum.» Por estas razones todos los críticos convienen hoy en que la redacción del Evangelio de San Lucas no puede colocarse después del año 80 de nuestra era (1).

Según lo que acabamos de decir, la narración de San Lucas representa la primitiva predicación apostólica, revisada y examinada con toda escrupulosidad; pues no contento San Lucas con las primeras informaciones recibidas en la predicación apostólica, reflexionó atentamente sobre ellas, las ordenó poniendo gran diligencia en asegurarse de la verdad y data cronológica de cada suceso «visum est et mihi *assecuto* omnia a principio diligenter, ex ordine scribere». La idea, pues, que sobre la persona de Jesucristo aparece en el Evangelio de San Lucas debe considerarse como la expresión fiel de la idea de los Apóstoles. Veamos, pues, la idea que de la índole personal de Jesús nos da San Lucas:

1.° En el cap. 1.°, el Ángel Gabriel anuncia á Zacarías, padre del Bautista, que tendrá un hijo cuyo oficio será *ir delante del Señor Dios* y preparar al mismo un pueblo perfecto: «multos filiorum Israel convertet ad *Dominum Deum* ipsorum. Et ipse præcedet *ante illum* in spiritu et virtute Eliæ... parare Do-

---

(1) Renan, Vie de Jésus, Intr., p. XLIX, se expresa así: L'auteur de cet Evangile est certainement le même que celui des Actes des Apôtres. Or, l'Auteur des Actes semble un compagnon de S. Paul, titre qui convient parfaitement à Luc. Je sais que plus d'une objection peut être opposée á ce raisonnement; mais une chose au moins est hors de doute, c'est que l'Auteur du 3[e] Evangile et des Actes est *un homme de la seconde génération apostolique...* Le chap. XXI de Luc, inséparable du reste de l'ouvrage, a été écrit certainement après le siège de Jérusalem, mais pas très long-temps après... Il s'agit d'un ouvrage *tout entier de la même main.* Y Weiss (Einleit., p. 553): Die Ueberlieferung schreibt seit Ireneus unser Evangelium dem Lukas zu: la tradición desde San Ireneo, atribuye nuestro Evangelio á San Lucas. Weiss acepta ese dato de la tradición, y lo mismo dice hablando de los Hechos, p. 585: In der Kirche hat es stets als ein Werk des Pauliner Lukas gegolten: el libro de los Hechos ha pasado constantemente en la Iglesia como obra de San Lucas, compañero de San Pablo. En la página 555 coloca Weiss la redacción del Evangelio en el año 80.

mino plebem perfectam». Más adelante, en la narración de la ceremonia de la circuncisión del infante, dice de él su padre en el cántico Benedictus: «Tú, niño, serás llamado Profeta del Altísimo, porque irás *delante del Señor* para preparar sus caminos.» Y después, en la historia del ministerio del Bautista, su oficio es preceder á Jesús y preparar el pueblo á su advenimiento (3, 2-17): «Haced frutos dignos de penitencia... Ya está aplicada la segur á la raíz: todo árbol, pues, que no diere buen fruto, será arrancado y arrojado al fuego... Yo os bautizo con agua; pero *vendrá otro* más fuerte que yo... el cual os bautizará con Espíritu-Santo y fuego. En su mano trae el bieldo y limpiará su era, y amontonará el trigo en el granero; pero las pajas las abrasará con fuego inextinguible.» Si el oficio del Bautista es ir delante de Dios y prepararle los caminos, habiendo el Bautista hecho estos oficios con Jesús, éste es Dios.

2.° Pero en el mismo cap. 1.° aparece del modo más brillante la índole divina de Jesús en la historia de la encarnación. El Ángel Gabriel anuncia á la Virgen que concebirá y parirá un hijo que será grande y será llamado *Hijo del Altísimo*. ¿Qué quiere decir el Ángel con esta expresión, y cuál es el fundamento de esa filiación? Á primera vista parece deducirse del v. 35 que el fundamento es la concepción milagrosa en el seno de la Virgen por obra del Espíritu-Santo; pues en la sentencia «*ideoque* quod nascetur ex te Sanctum vocabitur Filius Dei», la causal *ideo* parece referirse á sólo lo que inmediatamente precede, que es la operación milagrosa del Espíritu-Santo en la concepción. Sin embargo no es así: la denominación de Hijo del Altísimo se promete á Jesús en el v. 32, prescindiendo y con independencia del modo de su concepción, pues la Virgen no ha puesto todavía reparo alguno, ni el Ángel ha indicado el modo de la concepción. Luego el fundamento de la denominación no está precisa y adecuadamente en el modo de la concepción, sino en su dignidad personal, y va unido á la dignidad de *Mesías* que ha de heredar el trono de David. Como la noción de Mesías, heredero y descendiente de

David es una noción tomada del Antiguo Testamento, es evidente que el atributo de Hijo de Dios que el Ángel propone como unido á la dignidad de Mesías, y la índole de ese atributo debe, ante todo, buscarse en el Antiguo Testamento. Pues bien: ya vimos que efectivamente los Salmos 2 y 109 proclaman al Mesías hijo de Jehová por verdadera generación. De este modo, por consiguiente, y no de otro, debe entenderse la filiación divina de Jesús en San Lucas.

3.° Cuando la Virgen va luego á visitar á Isabel, ésta, llena del Espíritu-Santo, proclama á la Virgen *Madre de su Señor*, es decir, de Dios.

4.° En el Discurso del Evangelio de San Lucas ocurren, lo mismo que en el de San Mateo, todas aquellas denominaciones, operaciones divinas y otras indicaciones, por las cuales hemos demostrado en el primer Evangelio la dignidad divina de Jesús. También en San Lucas Jesús se llama con mucha frecuencia el *Hijo del hombre;* también es llamado por el Padre en el Bautismo y en la Transfiguración *Hijo amado suyo*, en quien tiene sus complacencias; también posee el poder de perdonar pecados, poder exclusivo de Dios; también aparece como Señor de los Ángeles, como Redentor del mundo y Salvador de los hombres. Igualmente refiere San Lucas (20, 42-44) el coloquio de Jesús con los fariseos, donde explica el Salmo 109 de la divinidad del Mesías y, por tanto, de la suya, pues él era el Mesías. Finalmente, también refiere la oración de Jesús al Padre, de que habla San Mateo (11, 25-27), en la cual se establece completa igualdad entre el Padre y el Hijo (San Luc. 10, 21). En una palabra, el Evangelio de San Lucas contiene todos aquellos rasgos que hemos ido recorriendo en San Mateo y que demuestran la índole divina de Jesús.

5.° No deben omitirse tampoco en la historia evangélica aquellos pasajes comunes á los tres Sinópticos, en los cuales Jesús demanda ser amado sobre todas las cosas. Este precepto supone también en la persona de Jesús una excelencia divina, la divinidad misma, pues sólo Dios tiene derecho á ser amado sobre todas las cosas y con todo el corazón.

Ni en el Nuevo Testamento, ni en el Antiguo, se encuentra jamás preceptuado ni tolerado el amor á una criatura, á sér ninguno fuera de Dios, sobre todas las cosas (1).

§ V. Objeciones del racionalismo.

El racionalismo objeta: en los Sinópticos Jesús se humilla delante de Dios, es tentado, sufre y llora. Según eso, es un verdadero hombre: siendo hombre, y no existiendo en él más que una personalidad siempre idéntica, no puede aparecer obrando como Dios, pues tal diversidad de manifestaciones supone pluralidad de personalidades, cuando menos sucesivas.

Jesús en los Sinópticos rechaza la denominación de *bueno* que le da un admirador suyo, y la reserva para Dios sólo; luego no se cree Dios. Además declara expresamente ignorar el día del juicio; ¿cómo podría ignorarlo si fuera Dios? Jesús llama á Dios su Padre del mismo modo que le llama Padre de todos los hombres, el Padre celestial, como se ve en el sermón del monte. Jamás exigió que sus discípulos le adoraran. El título de Hijo de Dios en Jesús lo explican los Sinópticos, ó por su carácter de Mesías, haciendo sinónimas las dos

---

(1) Renán insiste á menudo sobre esta exigencia de Jesús, y da de ella una explicación tan blasfema como insulsa, atribuyéndola á una genialidad de su carácter. Pero si Jesús tenía un carácter tan presuntuoso ó tan pueril, y en todo se buscaba á sí mismo, ¿cómo explicar su abnegación, su desinterés, su sacrificio absoluto? ¿Cómo su humildad perfectísima, su sumisión al Eterno Padre hasta la muerte, y muerte de cruz? Aquí, como en todo, Renán no examinó detenidamente el Evangelio. Jesús por una parte descuida de tal modo de sí, que sólo busca la gloria del Padre, el cumplimiento perfectísimo de su voluntad; por otra exige que nadie ame á su padre ó madre, ni aun á su propia vida con preferencia á él. ¿No es la voluntad fundamental de Dios que nadie se arrogue el amor sobre todas las cosas, por ser tal amor debido sólo á la divinidad? La explicación consiste en la doble naturaleza de Jesús: Jesús, como hombre, se anonada, se sacrifica, se inmola; como Dios, exige ser amado sobre todo.

expresiones; ó, como San Lucas, por razón de su concepción milagrosa en el seno de una Virgen. Poniendo la Virgen el reparo de que no tiene intención de conocer varón, le responde el Ángel: «Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi, *ideoque* quod nascetur ex te Sanctum vocabitur Filius Dei. Luego no es Hijo de Dios por poseer la naturaleza divina, sino por otras razones de orden inferior, que no le colocan en una esfera propiamente divina.

Examinemos brevemente esas dificultades. Jesús se humilla, ora y sufre en los Evangelios Sinópticos; pero, ¿no sucede lo mismo en el cuarto Evangelio? En éste, Jesús padece también; y el Evangelista refiere á la larga la historia de la Pasión lo mismo que los Sinópticos. Ora en el cap. 8.°, v. 1, en el 12, 27, y 17, 1 sigg. También se humilla en su pasión y en otras ocasiones. Ni la oración, ni la humillación, ni la tentación, se oponen en nada á la divinidad de Jesucristo; porque siendo, como era, no sólo Dios, sino también hombre, podía en concepto de tal, ejecutar todas aquellas acciones propias de un hombre, que no desdijeran de su carácter personal de Hijo de Dios. Podía, según eso, como verdadero hombre, orar, podía humillarse, podía padecer en su naturaleza humana. La unión personal con el Verbo no se oponía ni excluía esas operaciones; porque éstas se consumaban en sola la naturaleza humana; y aunque es verdad que el principio personal que regía esas operaciones como sujeto de atribución de ellas, era la personalidad divina, única que existía en Jesús; sin embargo, el principio elicitivo ú operativo de las mismas era sólo la naturaleza humana. De manera que, aunque es verdad que el que oraba, se humillaba, padecía, era Dios, no ejecutaba esas operaciones con la naturaleza divina, sino con la humana. En Jesucristo existía una sola personalidad, la del Verbo, la cual dirigía igualmente las operaciones de ambas naturalezas, divina y humana, á las que estaba unida. Siendo, pues, único el principio personal y dos las naturalezas, ese principio personal podía unas veces obrar como hombre, otras como Dios; á la manera que en el hombre, el principio consciente, aunque

de índole espiritual, ejecuta, como principio directivo y personal, mediante el cuerpo, operaciones de orden muy inferior. Verdad es que en el hombre ese principio consciente es además, según su realidad sustancial, principio informativo y comprincipio elicitivo de aquellas operaciones; pero esto no lo hace el principio consciente, como consciente, es decir, como principio de sola dirección é imputación aun dentro de la misma personalidad; sino porque además de la unión personal que le une con el cuerpo, tiene con él otro vínculo, que es el informativo. Por lo demás, los oficios son diversos, y el entendimiento concibe posible la unión personal y en calidad de principio directivo, de un sér de naturaleza superior con otro de orden inferior sin la unión informativa; y esto basta para que la unión hipostática con una persona divina se concilie con operaciones de índole inferior, humanas.

Respecto de la tentación, en las tentaciones de Jesús que refieren los Sinópticos deben distinguirse dos partes: la sujeción de Jesús al demonio cuando es transportado por éste de un punto á otro, y al parecer de un modo extraordinario; y la excitación perversa con que le incita á imperfecciones y aun á pecados, algunos gravísimos, como de ambición desmesurada y al pecado nefando de adorar á Satanás como á Dios para satisfacer la ambición. Respecto del primer punto no hay dificultad alguna; pues, como dice San Gregorio, ¿qué extraño es que Jesús permitiera ser transportado de un punto á otro por el demonio, cuando en la Pasión consintió peores tratamientos de sus satélites? Por lo que toca al segundo punto, Jesús, como verdadero hombre, era accesible á la *sugestión* por parte de los objetos exteriores y del demonio; podía con sus facultades perceptivas humanas, sufrir la impresión física, intencional y moral de los objetos externos, y entre estos de algunos que, por ser contrarios á la ley divina, podían ser aprendidos como tales y excitar en la imaginación y entendimiento humano de Jesús una impresión subjetiva correspondiente á la índole moral de tales objetos. Podía, pues, percibir la sugestión diabólica y aprenderla con su entendimiento. Esta

aprensión, empero, que también llevaba consigo la impresión pasiva correspondiente, era bajo ambos aspectos puramente especulativa, es decir, que no se propagaba al afecto aún indeliberado, ni excitaba en él conmoción desordenada (1).

La razón de la diferencia es porque la primera aprensión é impresión puramente especulativa no contiene indecencia moral ninguna, sino solamente una consecuencia de la limitación humana. Pero la conmoción desordenada del afecto, aun indeliberada, si bien es también un efecto de la limitación, lleva, sin embargo, envuelta además indecencia moral incompatible con la personalidad del Verbo; el cual, una vez que se unió hipostáticamente á la humanidad haciéndola parte de sí propio, no podía consentir, en virtud de su santidad, desorden moral en ella como parte verdadera de su sér personal.

Esta impresión interna que decimos, aunque especulativa y existente en las facultades perceptivas del Señor como mera correlación con el objeto propuesto, puede llamarse con verdad tentación, no sólo por el afecto con que la proponía el demonio, sino también porque tendía á excitar la delectación viciosa y el consentimiento.

Jesús no rechaza la denominación de *bueno* que le da el joven (San Marc. 10, 17 sigg.) reservándola para Dios como distinto de sí: únicamente dice que sólo al sér divino pertenece

---

(1) Ecce cum dicitur Deus-homo vel in excelsum montem, vel in sanctam civitatem a diabolo assumptus, mens refugit credere... qui tamen non esse incredibilia ista cognoscimus si in illo et alia facta pensamus. Certe iniquorum omnium caput diabolus est, et hujus capitis membra sunt omnes iniqui... Quid ergo mirum si ab illo se permisit in montem duci qui se pertulit etiam a membris illus crucifigi?... Sed sciendum nobis est, quia tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione, consensu; et nos cum tentamur plerumque in delectationem aut etiam in consensum labimur, quia, de carnis peccato propagati, in nobis ipsis etiam gerimus unde certamina toleramus. Deus vero, qui in utero Virginius incarnatus in mundum sine peccato venerat, nihil contradictionis in semetipso tolerabat. Tentari ergo per suggestionem potuit, sed ejus mentem peccati delectatio non momordit. (San Greg. Homilia 31 sobre los Evangelios.)

la bondad perfecta, sin negar que él mismo, según su naturaleza superior, pueda poseer ese sér. Si se insiste en que por lo mismo que dice Jesús: «¿que me llamas bueno? Sólo Dios es bueno», indica suficientemente no serlo él, pues la interrogación, sobre todo viniendo después de exclusiva: «sólo Dios es bueno», equivale á negación, replicaremos que no es así. El sentido de la pregunta ó interrogación de Jesús pudo ser múltiple: pudo suceder que, viendo al joven postrado á sus pies dando señales de reconocerle como de dignidad sobrehumana, quisiera con aquella pregunta abrirle camino para que reconociera en él la divinidad. También pudo ser que quisiera confirmar á los Apóstoles en la fe que ya habían confesado de su filiación divina, pues el suceso del joven es posterior á la confesión de San Pedro. De todos modos es cierto que la frase no excluye positivamente su divinidad; y pues ésta se ve significada en muchos otros pasajes de los demás Sinópticos y del mismo San Marcos, es imposible explicar la frase en un sentido que excluya ese carácter en Jesús.

En la respuesta que da á los Apóstoles sobre el día del juicio diciendo que lo ignora, es evidente que el sentido no puede ser que lo ignora en absoluto, sino bajo cierto respecto, pues se trata precisamente de su propia venida á juzgar al mundo. ¿Cómo es creible que ignore él mismo el tiempo en que ha de venir? El sentido es, según eso, relativo y limitado á algún punto de vista determinado; no lo sabe para decirlo, con ciencia comunicable, como muchas veces en el lenguaje ordinario decimos sin faltar á la verdad que ignoramos aquello que sabemos bajo secreto. Como importa tanto que el día del juicio esté oculto á los hombres, para encarecer ese secreto divino, dice Jesús que ni él mismo lo sabe.

Aunque Jesús llama á Dios Padre común de los hombres y Padre suyo, no es el mismo el fundamento de la filiación en él y en los demás hombres. Cuando Jesús, describiendo la índole de su filiación respecto de Dios, dice que *él sólo* comprende al Padre, y que *sólo el Padre* le comprende á él, es evidente que coloca el fundamento de su filiación en otra cosa

muy superior á aquella que constituye el fundamento de la filiación común en los demás.

Jesús no dió un precepto distinto y especial de adoración de su persona, porque no era menester; pues diciendo que era Dios, en esa proclamación iba envuelto el precepto de adorarle. Además, Jesús realmente fué adorado repetidas veces de sus discípulos, como se ve en la historia evangélica. Finalmente, Jesús en su humildad como que suspendió sus honores divinos hasta después de su resurrección.

No es verdad que los Evangelistas hagan idénticos los títulos de Mesías y de Hijo de Dios, aunque la persona del Mesías había de poseerlos ambos. La noción de *Mesías* tomada en sentido precisivo, sólo envuelve el concepto del gran descendiente de los Patriarcas, el gran Restaurador del Reino de David. La noción de Hijo de Dios en los Sinópticos lleva consigo el origen por generación del Padre, y la naturaleza divina. Tampoco es verdad que San Lucas (1, 35) haga consistir la filiación divina en la concepción milagrosa de Jesús por obra del Espíritu Santo. Ya hemos dicho que en el v. 32, cuando todavía no se ha hecho mención de la concepción por obra del Espíritu Santo es llamado Hijo del Altísimo, y que esta noción está tomada del Antiguo Testamento, de los Salmos 2 y 109. Siendo, pues, la filiación de que allí se trata, por generación del Padre, del mismo modo debe entenderse en el v. 35. La partícula *ideo* en este verso se refiere, es verdad, á lo que precede, es decir, á la intervención milagrosa del Espíritu Santo en la concepción de la humanidad, pero se refiere á ella como vinculada al Verbo por constituir el modo de venir al mundo que había Dios decretado para su Hijo. Según la profecía de Isaías, el Emmanuel, el *Dios con los hombres*, y sólo él había de ser concebido de una Virgen. Luego recíprocamente el concebido en el seno de la Virgen no podía ser otro que el Emmanuel, el *Dios con los hombres*, el Hijo de Dios. Según eso el sentido de las palabras del Ángel no es otro que este: *Ideo: por eso*, porque la Prole de que hablo, ha de sér concebida en tu seno virginal, y la concep-

ción virginal es la manera de venir al mundo, propia y exclusiva del Hijo de Dios, por eso esa prole será Hijo de Dios (1).

§ VI. En qué está la diferencia entre los Sinópticos y el cuarto Evangelio respecto de la divinidad de Jesucristo.

Según hemos visto, la índole verdaderamente divina de Jesús está también explicada en los Evangelios Sinópticos. Estos también, como San Juan, tienen su «Verbum caro factum est». Del mismo modo que San Juan expone la encarnación diciendo que el Verbo, verdadero Dios é Hijo unigénito del Padre que preexistía desde la eternidad, se hizo hombre; igualmente los Sinópticos describen el origen de Jesús, su concepción y nacimiento no como la concepción y nacimiento de un puro hombre, de un sér que antes de su concepción no hubiera existido en absoluto, sino como la entrada en el mundo del Hijo del Altísimo, del Hijo de Dios, del Dios que ha de venir á vivir con los hombres conforme al vaticinio de Isaías. Los Sinópticos, lo mismo que San Juan, ven en el nacimiento de Jesús la unión hipostática entre el Unigénito divino preexistente y la humanidad engendrada en el seno de la Virgen. Júzguese por aquí la verdad con que ha dicho Baur, comparando á los Sinópticos con el cuarto Evangelio, que el sér del Jesús de los Sinópticos comienza en absoluto con la encarnación y nacimiento que refieren, mientras que el Jesús del cuarto Evangelio existe en su personalidad desde toda la eternidad.

El racionalismo ha abusado de unas expresiones que para expresar la diferencia entre los Evangelistas empleó un Padre ilustre de la antigüedad, Clemente Alejandrino. Hé aquí sus palabras: «viendo Juan, el último de los Evangelistas, ex-

(1) Recomendamos á nuestros lectores la lectura del opúsculo «La divinidad de Jesucristo,» de D. Francisco Caminero. Esta sola producción bastaría para colocar á su autor entre los sabios de primer orden.

puesto en los otros Evangelios lo perteneciente al cuerpo de Cristo, inspirado del Espíritu divino, escribió á ruego de sus familiares un Evangelio espiritual (πνευματικόν)» (1). De estas expresiones han concluído los críticos modernos que en opinión de Clemente y en hecho de verdad, los Sinópticos desconocieron por completo la naturaleza superior de Jesús no reconociendo en él más que el elemento humano (σωματικόν ó σωματικα). ¿Pero es este el sentido de las expresiones del ilustre Doctor de Alejandría? De ningún modo. ¿Cuál, pues, es su sentido y en qué consiste la diferencia entre los Sinópticos y San Juan en este punto? Esta: uno y otros reconocen y expresan como hemos dicho las dos naturalezas; pero mientras los Sinópticos sólo enuncian la divina, sin extenderse á declarar sus propiedades, ni en la historia de la encarnación, ni en el discurso de la vida de Jesús, extendiéndose en relatar por menudo la historia de Cristo como hombre, las obras exteriores de Cristo; San Juan, por el contrario, cuando refiere la historia de la encarnación en el Prólogo, contentándose con anunciar la naturaleza humana de Jesucristo, explica ampliamente las propiedades y excelencias de su naturaleza divina, del Verbo. Igualmente, en el cuerpo del Evangelio, en lugar de proseguir á la larga la historia externa de Jesús, escoge como argumento de su libro los discursos del Señor, donde disputando con los doctores de Jerusalén, insiste, sobre todo, en declarar su naturaleza divina, consustancial con el Padre, atribuyéndose la misma operación numérica, creadora y conservadora del universo, el mismo valor en el testimonio que sobre su persona da, la misma potencia y naturaleza, el mismo poder divino de ser fuente original, causa última de la vida en todos los vivientes. Todos los Apóstoles poseían igualmente la misma doctrina sobre las dos naturalezas de Jesús, todos las predicaban ambas y exigían á los fieles la confesión explícita de una y otra. Tampoco dejaban

(1) En Eusebio, H. E. 6, 14.

de exponer cuando lo creían conveniente ó necesario, y declarar por extenso la índole, propiedades y relaciones de ambas naturalezas en la persona única y divina del Señor; pero como los Sinópticos representan las catequesis primitivas, cuando la disposición grosera de los neófitos no permitía á los Apóstoles elevarse á consideraciones y explicaciones sutiles, en las exposiciones populares de los elementos de la fe; es una pretensión injusta querer hallar en estos Evangelios la especulación sublime que vemos en el cuarto.

Por el contrario, en el tiempo en que escribió San Juan, era otra ya la disposición de los fieles, sobre todo en las regiones del Asia Menor. Con el contacto de los griegos y la lectura de sus libros, habíase creado entre aquellos fieles una atmósfera de mayor cultura que les llevaba á consideraciones y dificultades especulativas y elevadas sobre la índole misma de la naturaleza superior de Jesús y de sus relaciones con la humana. El Evangelio de San Juan fué escrito casi medio siglo después de los Sinópticos y en una región de cultura y elevación intelectual de la que estaban lejos otros países. Si San Juan hubiera escrito en el tiempo en que escribieron los Sinópticos, hubiera dado á su Evangelio el mismo giro que dieron á los suyos los Sinópticos; porque las primeras catequesis de San Juan fueron indudablemente las mismas que las de los otros Apóstoles. Pero desde aquella época primera hasta la época en que apareció el cuarto Evangelio, las iglesias del Asia habían sufrido rápidos cambios. San Pablo en la Epístola á los colosenses y en sus pastorales á Timoteo, denuncia ya la existencia y desarrollo de errores especulativos en el dogma, que exigían una refutación particular y acomodada á la situación. Por eso el mismo San Pablo, en la Epístola á los colosenses, expone ya antes que San Juan la naturaleza divina de Jesús, el cual es superior, y no sólo superior sino *criador* de lo visible y de lo invisible, de lo corpóreo y de los espíritus; y en éstos, de todas sus categorías por elevadas que sean, siquiera se llamen tronos, dominaciones, potestades, etc. ¿Por qué insiste San

Pablo en esos puntos? Porque las sectas gnósticas que empezaban á pulular proponían sus genealogías interminables, contrarias á la doctrina cristiana; es decir, proponían la existencia é índole semidivina, ó divina, de variedad de espíritus que se van engendrando sucesivamente; pervirtiendo así las nociones fundamentales de la fe cristiana.

SECCIÓN IV.

La divinidad de Jesucristo en la Iglesia cristiana, antes del Concilio de Nicea.

CAPÍTULO I.

TESTIMONIOS EN FAVOR DE LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO EN LA IGLESIA DOCENTE.

§ I. Preliminares.

Hemos visto en las secciones precedentes, cuál es la doctrina de la Escritura del Nuevo Testamento sobre la índole personal de Jesucristo, y cómo reconoce en él naturaleza y personalidad divina. Esta doctrina que constituye el dogma fundamental de la religión cristiana, fué profesada naturalmente por la Iglesia, como herencia preciosa recogida con respeto de la enseñanza oral y escrita de los Apóstoles. No han faltado ni faltan sin embargo, escritores que han pretendido demostrar que el dogma de la divinidad de Jesucristo, fué desconocido en el Cristianismo en los primeros siglos, y que fué fabricado en el Concilio de Nicea. Otros, como fueron los socinianos, conceden que en virtud de una exageración supersticiosa, había sido elevada á la categoría de la divinidad la persona de Jesucristo ya antes de dicho Concilio, y que éste no hizo más que recoger y formular con precisión lo que

á fines del siglo III y principios del IV profesaba la generalidad de los fieles; pero que antes de este tiempo, el dogma de la divinidad de Jesucristo era desconocido. Otros, finalmente, admiten sí que el dogma de la divinidad de Jesús fué reconocido y profesado constantemente en la Iglesia, pero que ésta y sus Doctores no habían llegado antes del Concilio niceno á la conciencia plena de este dogma, y que sólo tuvieron de él una noticia imperfecta, juzgando que el Hijo de Dios aun en su naturaleza superior, era, si bien verdadero Dios, inferior en cierta manera al Padre, no alcanzando á penetrar el concepto verdadero y genuino de la consustancialidad, cual fué definido en el Concilio de Nicea; porque según el Dr. Kuhn, no sabían distinguir con precisión entre la forma propiamente dicha de la personalidad en que se distinguen el Padre y el Hijo, y la naturaleza común que, afectada de distinta forma personal en cada uno de ellos, es sin embargo, idéntica en ambos; de donde procedía que la distinción, que sólo está en las personalidades, la extendieran á la naturaleza misma. El Dr. Kuhn y los que sienten con él, creen sin embargo, que no por eso hay derecho á deducir que en tal caso el artículo de la divinidad del Hijo, y en general el artículo de la Trinidad no fuera profesado por la Iglesia y por sus Doctores, lo mismo antes que después del Concilio de Nicea, lo era; pero con esta diferencia, que antes del Concilio el concepto de esos dos misterios, aunque suficientemente claro, pues proclamaba la divinidad de las personas en la unidad de Dios, lo cual basta para que aquellos dos misterios estén suficientemente expresados; sin embargo, no era *distinto;* porque no alcanzaba á darse perfecta cuenta del valor preciso de cada uno de los conceptos parciales, el de la divinidad de las personas, y el de la unidad de la sustancia. La doctrina dogmática de la Iglesia, ó mejor, el conocimiento de la misma en los fieles, es susceptible de desenvolvimiento, de perfeccionamiento en su expresión, esto es, en las fórmulas que la exponen.

El P. Petavio reconoce en algunos Padres antenicenos, inexactitudes notables en la exposición del dogma de la Trinidad

y de la divinidad de Jesucristo; pero al tratar de dar una explicación de esas expresiones, no es consecuente consigo mismo. En los Prolegómenos á su Tratado á la Santísima Trinidad, hablando en general de dichas expresiones inexactas, las excusa reduciéndolas á otras claras y precisas que ocurren en los mismos escritores sobre esta materia; pero en el libro I parece más bien condenarlas, y hace una censura demasiado severa de los autores, así como inexacta de las doctrinas de los mismos (1).

Para completar la demostración de la divinidad de Jesucristo que hemos propuesto en los capítulos precedentes, tomándola de los escritos del Nuevo Testamento, hános parecido añadir la confirmación histórico-tradicional que la Iglesia de los primeros siglos, heredera inmediata de la predicación apostólica, nos suministra en las profesiones de fe numerosas y solemnes del mismo artículo. Recogeremos los testimonios de las fuentes más autorizadas, por las que la Iglesia como por otras tantas bocas, pregona su creencia sobre este augusto artículo, constituyendo así como un comentario inmenso y auténtico del sentido genuino que encierran los testimonios del Nuevo Testamento que examinamos anteriormente. Estas fuentes ó bocas son tres: 1.° Las Asambleas eclesiásticas ó Concilios donde los Maestros y Rectores de la Iglesia, ó sea los Obispos, expusieron á los fieles la doctrina que debían seguir. 2.° Los Doctores eclesiásticos que en su calidad de Maestros de las cristiandades particulares y en comunión, tanto con las demás Iglesias particulares como con la romana, madre y maestra de todas, declaran cuál era la doctrina que en su tiempo profesaba la Iglesia. 3.° Las confesiones de los mártires, en presencia de los perseguidores. Los mártires, como procedentes de todos los estados, representan la Iglesia discente, y en sus testimonios expresan la fe que recibían de sus Doctores y Jefes doctrinales en las instrucciones catequís-

---

(1) Petav. De Trinit. Praef. cap. 3, y lib. I, cap. 3-5.

ticas. Empezaremos á exponer la serie de los testimonios por los tiempos que precedieron inmediatamente al Concilio de Nicea, para que de este modo aparezca con más claridad cómo cada siglo ó época no hizo otra cosa que recoger, conservar y transmitir la doctrina que recibía en herencia de la época ó generación que le precedía hasta llegar á los Padres apostólicos, que fueron los herederos inmediatos de los Apóstoles. Después de exponer los testimonios donde de un modo claro y terminante se expresa la fe de la Iglesia en la divinidad de Jesucristo durante los tres primeros siglos, pasaremos á exponer y explicar algunas locuciones que á primera vista parecen estar en oposición con esa misma fe, y haremos ver que en realidad no existe tal oposición.

§ II. La doctrina de Arrio.

Á principios del siglo IV Arrio, presbítero de Alejandría, empezó á esparcir acerca de la persona de Jesucristo doctrinas contrarias á las que entonces profesaba la Iglesia. La doctrina de Arrio puede reducirse á los puntos siguientes: 1.° El Verbo es una *creatura* (κτἴσμα), una *hechura* (ποίημα), producida por el Padre de la nada (ἐξ οὐκ οντῶν). 2.° Es, pues, necesario admitir un estado que preceda, con prioridad de naturaleza cuando menos, á la existencia del Verbo: «erat quando non erat (Verbum): ἦν ὅτε οὐκ ἦν (ὁ λόγος). 3.° En aquel estado, el Padre no era *Padre*, pues no existía el Hijo. 4.° El Verbo es eterno en su duración, porque fué creado en la eternidad; no tiene principio de duración, pero sí de causalidad. Es inmutable, pero con inmutabilidad de hecho y contingente, adquirida con su libre albedrío, no con inmutabilidad esencial, que dimana de su mismo sér; es impecable é indefectible, pero no con impecabilidad é indefectibilidad absoluta, sino de hecho y contingente que pudiera no haber existido, porque por su libre albedrío pudiera haberse determinado el Verbo en sentido contrario. Sin embargo, esa impecabilidad é indefectibilidad son

rigorosas, porque han sido previstas por la presciencia de Dios. 5.° Otra criatura, un Ángel, ó San Pablo por ejemplo, hubiera podido alcanzar en absoluto una perfección como la del Verbo si hubiera sido colocado en las mismas circunstancias. 6.° Cuando el Verbo es llamado *Hijo*, esta denominación debe entenderse por adopción; cuando es llamado *Dios*, lo es por catacresis, pero no con propiedad (1).

§ III. Primera clase de testimonios: los Concilios.

En esta primera clase no poseemos el número suficiente para poder ir recorriendo las diferentes épocas que transcurrieron desde los Apóstoles hasta el Concilio de Nicea, porque las Asambleas eclesiásticas, como reuniones numerosas de obispos, no pueden ser tan frecuentes por muchas razones, y mucho menos podían serlo en épocas de persecución, cuando la presencia de los Pastores al frente de sus rebaños respectivos era de necesidad tan imperiosa para alentar y consolar á los fieles, y los medios de comunicación escaseaban. Nos contentaremos, pues, con citar el Concilio de Alejandría, celebrado el año 321, y el de Antioquía, en 270. En el primero, Alejandro, Obispo de Alejandría, después de convocar cien Obispos, como lo dice en su Sinódica, y tratar con ellos de propósito la cuestión sobre la doctrina de Arrio, escribió una larga carta á Alejandro, Obispo de Bizancio, en la cual va refutando los

---

(1) Sobre la doctrina de Arrio véanse los fragmentos de su Thalia, la carta á Eusebio de Nicomedia (en Teodoreto, Hist. Eccl.) y los escritos de San Atanasio, sobre todo su Epístola sobre los decretos de Nicea. Además, la Epístola sinódica de los Padres de este Concilio, é igualmente la de Alejandro después del Concilio de Alejandría. Prescindimos de los diversos matices que después del Concilio de Nicea fué revistiendo el arrianismo; porque, demostrada la creencia en la consustancialidad antes del Concilio niceno, queda demostrada la fe pura y genuina de la Iglesia sobre este artículo en los tres primeros siglos.

principales errores del heresiarca sobre la divinidad de Jesucristo, y declara que Arrio y sus secuaces quedan separados de la comunión de la Iglesia *que adora la divinidad de Jesucristo.*

En el segundo, los Padres condenaron á Pablo de Samosata, el cual admitía un solo Dios, que es llamado Padre, Hijo y Espíritu Santo por razón de manifestaciones diferentes con que se había comunicado al mundo y á los hombres: Padre en cuanto Criador, Hijo en cuanto Redentor y Salvador, Espíritu-Santo en cuanto misericordioso y derramador de dones, negando así la distinción real de las personas. Los Padres, al condenar á Pablo, establecen la doctrina opuesta, á saber: que en la divinidad es preciso distinguir realmente tres personas verdaderas y propiamente tales, cada una de las cuales es verdadero Dios. Como, por otra parte, convienen con Pablo en admitir un solo Dios, es claro que el Hijo es de tal manera Dios, que participa de la misma naturaleza numéricamente idéntica é indivisible del Padre.

§ IV. Segunda clase de testimonios: los Padres.

En esta segunda clase los testimonios son numerosos y claros; de ellos tomaremos los principales, dando principio, como dijimos, por los que precedieron inmediatamente al Concilio niceno, y descendiendo por orden hasta los Padres apostólicos.

A.—*Siglo cuarto.*

De la fe de la Iglesia á principios del siglo IV dan testimonio en primer lugar todos los Padres que componían el Concilio de Nicea. Al condenar los errores de Arrio y proponer la doctrina cristiana (1), protestan que lo hacen por ser ésta la fe de la

---

(1) Véase la Epístola sinódica de los Padres del Concilio. Hállase en Teodoreto, y de él la toma Arduino en la colección de Concilios.

Iglesia, y los errores opuestos de Arrio, novedad desconocida y nunca profesada por los fieles.

Dicen así los Obispos en su Epístola sinódica: «A la Iglesia alejandrina y á los hermanos dilectísimos en Egipto, Libia y Pentápolis: Lo primero, fueron discutidos en presencia de Constantino los dogmas impíos y perversos de Arrio; y *á todos* pareció *unánimemente* condenar su impía opinión y las voces y sentencias blasfemas que empleaba sacrílegamente... A todas éstas (voces y sentencias) pronuncia anatema el Santo Concilio, no pudiendo ni aun oir palabras de tanta blasfemia é impiedad» (1). Es claro que si tal indignación y horror produjeron en los Padres las blasfemias de Arrio, éstas eran opuestas á la fe que sobre la persona de Jesucristo profesaban los Padres antes de ir al Concilio.

2.° En segundo lugar podemos citar el testimonio de San Atanasio. Éste, entonces todavía diácono, hizo frente á los arrianos y refutó sus errores en el Concilio, oponiéndoles los testimonios de la Escritura y la tradición constante de la Iglesia. En su Epístola *de los decretos del Concilio de Nicea* expone por orden los errores de los arrianos, los argumentos con que en el Concilio pretendían confirmarlos y los subterfugios que emplearon para evitar la condenación perentoria de los mismos; pero esta conducta sólo sirvió para que los Padres fueran modificando sucesivamente en sentido más preciso varias fórmulas que se habían ido proponiendo, hasta que se vino por fin á la célebre dicción ὁμοούσιον, que cerró la puerta á todos los efugios. Si el Hijo es ὁμοούσιος con el Padre, es claro que ni es criatura producida de la nada ni puede concebirse un estado que precediera con prioridad aun de sola naturaleza á la existencia del Verbo; ni la inmutabilidad, impecabilidad é indefectibilidad del Verbo es de solo hecho y adquirida con el ejercicio de su libre albedrío; ni puede compararse con él criatura

(1) En Teodoreto, Hist. Eccl. Como ya hemos indicado arriba, los Obispos en la Carta sinódica enumeran los errores principales de Arrio.

alguna; ni, finalmente, es Hijo por adopción y Dios por catacresis, sino por naturaleza y con toda propiedad. San Atanasio, al proponer su fe y defenderla contra los errores arrianos, afirma expresamente que no hace otra cosa más que proponer lo que cree y ha creído siempre la Iglesia universal, llamando á la doctrina arriana «doctrina de Caifás y de Pablo Somosateno, que la Iglesia rechazó lejos de sí.»

En la Epístola á Serapión propone en nombre propio, y también en el de Alejandro de Bizancio y de Macario, presbítero, la doctrina de Arrio como opuesta á la fe de la Iglesia universal (1). Fuera del testimonio de San Atanasio y de los demás Padres de ambos Concilios, niceno y alejandrino, nos parece añadir otro que reviste importancia excepcional por razón de la persona que lo profiere. Es el testimonio de Eusebio de Cesarea, á quien, como refiere Teodoreto, los arrianos contaban por suyo. Eusebio, pues, en su carta á sus diocesanos sobre la fe definida en Nicea, propone dos fórmulas: la primera, llamada por Eusebio *nuestra*, expone el artículo de la divinidad de Jesucristo con estas palabras: «Creemos en un Señor nuestro Jesucristo, Verbo de Dios, Dios de Dios, Luz de Luz, Vida de Vida, Hijo unigénito, Primogénito de toda creatura, nacido del Padre antes de todos los siglos y por quien todas las cosas fueron hechas...» De estos artículos, dice Eusebio, «afirmamos que somos de ese sentir, que así lo creemos, y *no sólo ahora, sino ya de antiguo;* que en esta fe perseveraremos hasta la muerte, condenando con el anatema toda herejía impía.» Continúa Eusebio diciendo que esa fórmula fué aprobada por el Concilio, pero que sólo quiso se añadiese la voz *consustancial.* En consecuencia, añadida esa voz, se propuso y aprobó finalmente la fórmula siguiente: «Creemos en un Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre, esto es, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero. Engendrado, no hecho, *de una sus-*

---

(1) Atanas.: De los decretos de Nicea.

tancia con el Padre, y por quien fueron hechas todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra. Y á los que dicen: «Fué cuando no existía» y «antes que naciese no existía» «fué hecho de la nada» ó llaman *mudable* ó *convertible* al Hijo de Dios, los condena la Iglesia santa, católica y apostólica» (1). A esta fórmula suscribió Eusebio admitiendo, no sólo la doctrina, sino la voz misma *consustancial*. Sea cual fuere la sinceridad de Eusebio, es cierto que si no hubiera visto que efectivamente ésta era la fe de la Iglesia universal, no hubiera suscrito, ni mucho menos dicho, que éste había sido siempre su sentir.

B.—*Siglo tercero.*

San Atanasio y los Padres de Nicea, como también los de Alejandría, protestan en el siglo IV que el artículo de la divinidad y consustancialidad del Verbo con el Padre ha sido constantemente profesado por la Iglesia; y San Atanasio, no contento con eso, añade que aun la voz misma ὁμοούσιος, *consustancial*, había sido ya antes empleada para expresar aquellos artículos, y cita en comprobación de su aserto los testimonios de Teognosto y Dionisio Alejandrino. Debe advertirse que estos dos Padres habían empleado en otros escritos algunas expresiones, que dieron margen á los arrianos para tratar de escudarse con su autoridad. Veamos ahora con qué justicia y verdad afirman los Padres del siglo IV que su fe fué constantemente la de la Iglesia. Si registrando los escritos de los Padres anteriores hallamos, en efecto, profesada claramente la misma verdad, reconoceremos que los testimonios de los Padres que condenaron y refutaron á Arrio como á destructor de la fe ortodoxa, no son testimonios parciales, ni su doctrina representa una novedad en la Iglesia, sino la continuación de la misma fe.

(1) Teodoreto: H. E., libr. I, cap. 11.

En el siglo III el primero en orden es el Pontífice romano Dionisio. Habiendo sido acusado ante este Pontífice su homónimo Dionisio Alejandrino de negar la divinidad del Verbo, el Pontífice publicó un escrito dogmático rechazando los dos errores extremos, el de Sabelio por un lado y por otro el de los que «introducían división en la *monarquía* partiéndola en tres virtudes ó hipóstasis y deidades». «Porque oigo, dice el Pontífice, que entre vosotros hay algunos Doctores y predicadores de la palabra de Dios que son autores de esa opinión... Éstos predican, en cierto modo, *tres dioses*, dividiendo la santa unidad (διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα) en tres hipóstasis peregrinas y separadas mutuamente entre sí. Porque es preciso que el Verbo de Dios esté unido al Dios de todas las cosas... Pero también es menester absolutamente que la Trinidad divina *se condense* en una, como cúspide ó suma, que es el Dios de todas las cosas (εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς χορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὁλῶν)» (1).

No puede expresarse con más claridad la divinidad y consustancialidad del Padre y del Hijo. Dos condiciones exige el Pontífice para la exposición perfecta del misterio de la Trinidad: la una es que es necesario admitir la distinción de personas, real y numérica; la segunda que al mismo tiempo esas tres personas constituyen una sola sustancia única, un solo Dios. El Pontífice insiste sobre todo en el segundo punto, porque en el primero, que es la distinción real, no había la dificultad que en el segundo. En la impugnación de Sabelio algunos Doctores habían ido demasiado lejos, y en sus expresiones parecían poner división en la unidad de esencia; para evitar este escollo, inculca el Pontífice la necesidad de mantener la unidad de esencia en la distinción de personas.

Á San Dionisio, Papa, sigue en el mismo III San Dionisio de Alejandría, célebre discípulo de Orígenes. Había sido, como dijimos, acusado Dionisio ante el Romano Pontífice de

---

(1) Véase San Atanas.: De los decretos del Concilio de Nicea, . 26.

negar la divinidad y consustancialidad del Verbo. Para sincerarse y declarar públicamente su fe sobre este punto, escribió varias cartas y tratados, en particular dos, llamados Ελεγχος y Απολογια. De estos escritos entresaca San Atanasio los pasajes siguientes, diametralmente opuestos á la doctrina arriana, y que exponen con toda lucidez la doctrina ortodoxa: 1.° «No existió tiempo ni estado en el que Dios no fuera Padre: Οὐ (γὰρ) ἦν ὅτε ὁ Θεὸς ουκ ἦν Πατήρ (sentencia diametralmente opuesta al axioma arriano ἦν ὅτε ὁ Θεὸς ουκ ἦν Πατήρ). 2.° Cristo existió *siempre* y fué *siempre* también Verbo, Sabiduría y Virtud; porque Dios no engendró después de haber primero carecido de esas propiedades. 3.° Siendo (el Verbo) esplendor de la Luz eterna, él también es absolutamente eterno; porque existiendo siempre la Luz, es claro que también existe siempre el esplendor. 4.° Siendo eterno el Padre, es también eterno el Hijo, Luz de Luz. Porque si hay Generador, hay también Hijo (ὄντος γὰρ γονέως, ἔστι καὶ τέκνον). Mas si no hay Hijo, ¿cómo y de quién puede ser Generador? Pero existen ambos y existen siempre. Dios siempre fué Padre, y no sin causa se dice eterno el Hijo, sino que es eterno el Hijo porque lo es el Padre.»

Entre otros capítulos de acusación contra San Dionisio había sido uno que, nombrando al Padre no nombra al Hijo, y viceversa, nombrando al Hijo no nombra al Padre, sino que divide y separa al Hijo del Padre. Esta acusación hacía decir á San Dionisio que el Verbo era creatura y que tampoco era Hijo propiamente tal. San Dionisio responde así: «Cada uno de esos nombres es inseparable del otro; dije *Padre*, y ya antes de mencionar al Hijo le había significado en el Padre. Añadí *Hijo*, y aun cuando antes no hubiera nombrado al Padre, éste estaba comprendido en el nombre de *Hijo*... Así, *por una parte dilatamos la Unidad hasta la Trinidad, y recíprocamente esa Trinidad, que no puede ser disminuida, la contraemos á la Unidad*» (1).

(1) En San Atanas.: De sententia Dionysii, n. 13-16.

No puede exponerse con mayor claridad la doctrina católica sobre la divinidad y consustancialidad del Verbo. Según Dionisio no puede no sólo existir, pero ni concebirse el Padre sin Hijo, ni Hijo sin Padre: son no sólo coeternos en la duración, sino coexistentes en sus propios conceptos; existe entre ambos una necesidad absoluta de recíproca coexistencia y coesencia. Además, esa reciprocidad es tal que la simultaneidad de existencia, de esencia y de concepto tiene su fundamento en la identidad absoluta de una misma sustancia numérica. «¡Dilatamos la unidad *indivisible* hasta la Trinidad: contraemos la Trinidad *indivisible*, en la unidad!» Fórmula de sublime precisión y en nada inferior á las empleadas por el Concilio niceno. Así escribían dos celebérrimos Doctores en la segunda mitad del siglo III, exponiendo el primero, como Doctor supremo de la Cristiandad, la doctrina que debía profesar y profesaba toda la Iglesia, y declarando el segundo que él, con todo el Oriente, no hacía otra cosa que pisar sobre las huellas del Pontífice Romano. ¿Qué faltaba en ese tiempo ni á la sustancia del dogma, ni á la inteligencia católica para la conciencia plenísima y precisa del dogma de la divinidad del Hijo y de su consustancialidad con el Padre?

En la primera mitad del mismo siglo, podemos alegar los testimonios de Orígenes, Clemente Alejandrino y Teognosto, entre los griegos, y entre los latinos á Tertuliano y á Hipólito Portuense. De Orígenes alega San Atanasio el pasaje siguiente, añadiendo que en aquel célebre escritor debe distinguirse lo que dijo exponiendo sus convicciones propias, de lo que dijo según la mente de aquellos con quienes disputaba. Dice, pues, así: «Si (el Verbo) es imagen del Dios invisible, la misma imagen debe ser invisible también. Más: siendo semejanza del Padre es imposible que dejara de existir jamás. Porque ¿cuándo Dios, á quien Juan llama Luz, careció del resplandor de su propia gloria, para que se atreva alguno á atribuir al Hijo principio de existencia, como si antes no hubiera existido?... Entienda el que dijere: *hubo tiempo en el que no existía el Hijo*, que esto es como decir: en algún tiempo no exis-

tía la sabiduría, no èxistía el Verbo, no existía la vida» (1).

Debe advertirse que en estas palabras de Orígenes no sólo se excluye la prioridad de *tiempo*, sino también de *naturaleza;* y aunque el gran Doctor emplea la frase: «hubo *tiempo...*» en ella la voz *tiempo* no expresa sólo el tiempo rigorosamente tal, sino cualquiera estado. En efecto, según Orígenes, el Padre y el Hijo son *correlativos*, y no puede concebirse un estado en que el Padre no engendrara ó el Hijo no fuera engendrado. Pero no sólo está expresada la absoluta simultaneidad de ser del Padre y del Hijo: Orígenes declara además la consustancialidad al afirmar que el Hijo es el resplandor, la sabiduría, el Verbo, la *Vida* de Dios, pues el resplandor y sabiduría de Dios; *su Vida* no pueden ser sustancia distinta de la sustancia de Dios.

Clemente Alejandrino, entre otros muchos testimonios suyos que pudieran citarse, en su *Protréptico* llama al Hijo *verdaderamente Dios é igual al Señor de todas las cosas.* ὄντως θεός, καὶ ἐξισώθεις τῷ δεσπότη παντων. Y en el *Pedagogo:* «Dios nada aborrece, y tampoco aborrece nada el Verbo; porque ambos son *una misma cosa*, *Dios.* Porque dijo (la Escritura): En el principio estaba el Verbo en Dios y el Verbo era Dios... El Dios del universo es uno solo, bueno, justo, creador, Hijo en Padre» (2).

Respecto á Teognosto, San Atanasio refiere de él haber escrito que el Verbo no fué hecho ἐξ ουκ οντων, de non exstantibus, de nada; sino producido de la sustancia del Padre (3). San Atanasio añade que empleó ya la voz ὁμοούσιον ó su equivalente *de la sustancia,* al decir que el Hijo no es algo extraño al Padre, sino *emanacion de la sustancia del mismo* (4).

---

(1) En San Atanasio: De los Decretos de Nicea, n. 27.

(2) Οὐδὲν μισεῖται ὑπὸ τοῦ θεοῦ · ἀλλ' οὐδὲ ὑπὸ τοῦ Λόγου, ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός, ὅτι εἶπεν · 'Εν ἀρχῇ ὁ Λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος. (Ped., lib. 1.°, cap. 8.°). Των συμπάντων θεὸν ἓνα μόνον εἶναι, ἀγαθὸν, δἶκαιον, δημιουργὸν, υἱὸν ἐν Πατρί (Paedag., lib. 1.°, cap. 9.°).

(3) San Atanasio: De los Decretos de Nicea.

(4) 'απόῤῥοια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας. San Atanasio, ibid, n. 25.

Pasando á los latinos, San Cipriano, que floreció en la segunda mitad del siglo III, escribe sobre el Hijo: «Este es la virtud de Dios, éste la razón, éste la sabiduría del mismo: éste viene á la Virgen vistiéndose de carne por la acción cooperativa del Espíritu Santo. *Dios se mezcla con el hombre:* este es nuestro Dios, este es Cristo» (1). Según San Cripriano, el Hijo hecho hombre, Cristo, es *nuestro Dios*, y, por consiguiente, identifica consigo la sustancia divina, la que, por otra parte, según el mismo santo, no puede multiplicarse. «*Uno* es el Señor de todo, Dios. Porque es imposible que aquella sublimidad pueda recibir compañero, pues tiene ella sola todo el poder.»

Minucio Félix, poco anterior á San Cipriano, por una parte proclama la unidad de Dios: «No debe buscarse nombre á Dios, porque es único»; por otra reconoce en Jesucristo verdadera divinidad. Dice así refutando á los paganos que calumniaban al Cristianismo. «Al atribuir á nuestra religión un hombre malvado y el suplicio de su cruz, estáis muy distantes de la verdad; pues suponéis ó que un hombre malvado mereció, ó que un hombre terreno pudo ser creído Dios» (2).

Tertuliano, que une el siglo III con el II, pues sólo alcanzó los primeros años de aquél, se expresa así: «Engáñanse los herejes al presumir que el número y disposición de la Trinidad es división de la unidad; siendo así que la unidad, derivando de sí misma la Trinidad, no es destruída, sino adminis-

(1) Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria; hic in Virginem illabitur, carnem, Spiritu Sancto cooperante, induitur. Deus cum homine miscetur; hic Deus noster, hic Christus est. (De idol. vanit., n. 11.)

(2) Nec nomen Deo quaeras; Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multidudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. (Octavio, cap. 18.)

Quod religioni nostrae hominem noxium et crucem ejus adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium, aut potuisse terrenum. (Octavio, cap. 29.)

trada por ella. Y así se jactan de que nosotros predicamos dos y tres dioses, mientras ellos se tienen por adoradores de un solo Dios; como si no fuera verdadera herejía admitir una unidad coartada contra razón, y al contrario no contribuyera á la verdad una Trinidad justamente dilatada. Digo, pues, que uno es el Padre y otro el Hijo. Pero un hombre idiota ó perverso interpretará mal esta sentencia, como si sonara diversidad, y de la diversidad pasara á la separación del Padre y del Hijo» (1). Tertuliano se expresa como oímos expresarse á San Dionisio Mártir: «la unidad indivisible de la esencia divina debe extenderse hasta la Trinidad de personas; y recíprocamente la Trinidad ha de condensarse en la unidad numérica de esencia. El Padre y el Hijo son dos personas, pero una sola y única sustancia.

San Hipólito, Obispo del Puerto romano, que florecía á principios del siglo III, se expresa del modo siguiente: «El Verbo de Dios en nada se cambió (al hacerse hombre), ni se identificó con la carne en nada de aquello en que es una cosa con el Padre; sino cual era sin la carne, tal permaneció, ajeno á toda circunscripción. La Divinidad es después de la encarnación, como lo era antes de ella, según su naturaleza, infinita, incomprensible, impasible, inalterable, inmutable, poderosa por sí, y para decirlo todo, sustancialmente subsistente y el unico bien de virtud infinita» (2).

Así como San Dionisio Papa amonestaba á los Doctores cristianos que no separasen las Personas divinas hasta el punto

---

(1) Falluntur hæretici, qui numerum et dispositionem Trinitatis divisionem præsumunt unitatis, quando Unitas ex semetipsa derivans Trinitatem, non destruatur ab illa sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prædicari, se vero unius Dei cultores præsumunt, quasi non et unitas irrationabiliter collecta hæresim faciat, et Trinitas rationabiliter expensa veritatem constituat. (Contr. Prax., cap. 3.) Ecce dico alium esse Patrem et alium Filium. Male accepit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem protendat Patris et Filii (cap. 9).

(2) En Migne, P. G., t. 10, col. 832.

de dividir la sustancia, del propio modo al principio del mismo siglo III los predecesores de Dionisio, Calixto y Zeferino inculcaban idéntica doctrina. Calixto al mismo tiempo que arrojaba de la Iglesia á Sabelio porque no *sentía rectamente*, exigía, por otra parte, la profesión pública de este artículo, á saber, que el *Padre y el Hijo son un solo espíritu indivisible*, no sustancias diversas (aliud et aliud, ἄλλο καὶ ἄλλο) sino una sola y misma realidad.

Antes que Calixto y por consejo de éste, su predecesor Zeferino, predicaba públicamente: «yo reconozco un solo Dios, Jesucristo: y fuera de éste ningún otro; el cual nació y padeció.» Estas expresiones no dejan de ofrecer alguna obscuridad con respecto á la distinción real de las Personas, aunque proclaman claramente la divinidad del Hijo. Pero esa obscuridad desaparece con lo que igualmente enseñaba por otra parte Zeferino, á saber, *que había muerto*, *no el Padre*, *sino el Hijo*. Así como el primer testimonio no deja duda sobre la participación del Hijo en la naturaleza divina numéricamente una, así el segundo disipa toda duda sobre la distinción real de las Personas del Padre y del Hijo.

La doctrina, pues, de Calixto y de Zeferino, como la de Dionisio, es que el Padre y el Hijo son personas realmente distintas, pero dentro de una sustancia numéricamente idéntica en ambos (1).

Fácil sería añadir otros muchos testimonios, ya de los mismos escritores, ya también de otros varios de los que nos quedan de la misma época, pero los citados bastan para engendrar la certidumbre más amplia sobre la fe de la Iglesia acerca del artículo de la divinidad de Jesucristo y su consustancialidad con el Padre en la misma esencia numérica; pues en los Doctores citados tiene plenísima aplicación el razonamiento de Melchor Cano al tratar del número de Padres de una época

(1) Philosophum. Migne, P. G.. t. 16 (6.° de las obras de Orígenes), col. 3.383 y 3.379.

cuyos testimonios bastan para engendrar completa certidumbre sobre el sentir de la Iglesia en aquel tiempo. Cuando oigo, dice Cano, á Clemente, á Dionisio, á Ireneo, á Epifanio, al Nazianceno, á Basilio, Ambrosio, Jerónimo y Agustín decir unánimente una misma cosa, me parece escuchar el testimonio, no ya de otros tantos varones doctísimos sí, pero al fin puros hombres, sino el testimonio de la Iglesia misma católica, cuyas firmes columnas fueron ellos.» Neque enim, añade, aliud viri illi omnes tanto consensu sensisse credendi sunt, quam quod communiter Ecclesia catholica sentiebat (1).

C.—*Siglo segundo.*

Demos un paso más hacia la predicación apostólica, pasemos al siglo II y veamos si lo que hemos visto proclamado por los Doctores del siglo siguiente fué no más que la herencia recogida del precedente. Y empezando por aquellos que tocaron el fin del siglo, propondremos en primer lugar el testimonio de San Ireneo.

Este gran Doctor que fué vecino á los tiempos apostólicos, como se expresa San Basilio, además de decir que el Hijo es *verdadero Señor* como el Padre es *verdadero Señor* (2) aplicando el mismo atributo del dominio y en el mismo grado al Hijo que al Padre, además de afirmar que el Hijo es Criador de todas las cosas (3), describe al mismo en otro pasaje con palabras tan augustas que es imposible expresar con más digna gravedad la majestad divina del Hijo igual en todo al Padre. Dice, pues, que dijo bien el que afirmó «hallar medida en el Hijo la inmensidad del Padre, porque el Hijo es la

---

(1) Cano. De locis, lib. 7, cap. 3, concl. 5.ª
(2) Contra las Herejías, 3, 6.
(3) Lib. III, cap. 19.

medida del Padre pues le comprende y abarca» (1). No necesitan comentario estas expresiones. Si siendo el Padre inmenso halla en el Hijo su medida, pues el Hijo le comprende y abarca, es evidente que el Hijo es tan inmenso como el Padre; y pues la inmensidad se afirma del Padre como atributo exclusivamente divino, el Hijo es tan Dios como el Padre. La consustancialidad de ambos en una sustancia numéricamente idéntica, la expresa el Santo Doctor en el otro pasaje diciendo: «Aquel Dios vivo que era adorado por los Profetas, *es el Dios de los vivientes y su Verbo*, el que habló á Moisés y confundió á los Saduceos... Según eso, *Cristo con el Padre es el Dios de los vivientes, el que habló á Moisés y se manifestó á los Padres*» (2). Y si cabe todavía con más claridad: «Sólo existe un Dios fabricador (del mundo)... este es el Padre, este es el Dios, este el criador, el Hacedor, el Artífice que todo lo hizo *por sí mismo*, esto es, *por el Verbo* y *por su sabiduría* (3).» Luego el Verbo por quien fueron hechas todas las cosas, es decir, el Hijo, es una misma sustancia con el Padre, pues ambos términos se explican el uno por el otro como por su equivalente; y para San Ireneo decir que el Padre hizo *por sí mismo* el mundo es lo mismo que decir haberlo hecho *por su Verbo*, *por su sabiduría*.

Algo más antiguo que San Ireneo, pero también de la segunda mitad del siglo II, es San Teófilo de Antioquia, el cual se expresa en sustancia del modo siguiente: 1.° La creación es obra exclusiva de sólo Dios, el cual produjo de la nada el universo. 2.° Antes de la creación y *siempre* tuvo Dios en sus mismas entrañas su Verbo (4) (λογον ενδιαθετον). 3.° Este Verbo, conse-

(1) Et bene (ait) qui dixit ipsum inmensum Patrem in Filio mensuratum. Mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum. Contr. haer. lib. IV, capítulo 3, n. 2. Ignórase quién es el autor de esta sentencia: debió ser algún escritor eclesiástico contemporáneo del Santo Doctor.

(2) Contr. hær., lib. IV, cap. 5, n. 2.

(3) Contr. hær., lib. II, cap. 30, n. 9.

(4) Ἔχων οὖν ὁ θεός τόν ἑαυτοῦ Λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις. Teniendo, pues, Dios á su propio Verbo entrañado en sus propias en-

jero de Dios y existente en su seno desde toda la eternidad, es engendrado al tiempo de la creación para ser instrumento de la misma, es decir, el Verbo eterno é íntimo de Dios, se manifiesta en el tiempo al exterior mediante el imperio: *hágase.* 4.° Pero esta manifestación exterior, esta externación del Verbo no hace que deje de ser lo que antes era, á saber, el Verbo íntimo del Padre, ni priva á este de su Verbo (1). 5.° Teófilo ve la prueba de los cuatros puntos propuestos en el principio del Evangelio de San Juan: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum. et Deus erat Verbum: omnia per ipsum facta sunt.» Los dos primeros incisos: «In principio erat Verbum: et Verbum erat apud Deum», hablan del Verbo en su estado de existencia eterna é inhesión en el Padre. Los otros dos: «Et Deus erat Verbum: omnia per ipsum facta sunt», se refieren á su manifestación en el tiempo: *El Verbo mismo eterno é íntimo y Dios verdadero enviado por el Padre*, cuando bien le parece, á algún lugar, al cual en llegando, es oido y

---

trañas, lib. 2, núm. 13. Y en el núm. 22: ὁ Λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ Υἱός αὐτοῦ ουχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογραφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν Λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ενδιαθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γαρ τι γίνεσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. El Verbo de Dios, que es también su Hijo no como los poetas y autores de fábulas describen á hijos de dioses engendrados por cóito, sino como la verdad describe al Verbo que existe entrañado eternamente en el corazón de Dios. Porque antes de que fuera hecha cosa alguna, tuvo (Dios) á éste como consejero, por ser su mente y prudencia.

(1) ἐγέννησεν αυτὸν μετὰ τῆς Σοφίας εαυτοῦ, ἐξερευξαμενος πρὸ τῶν ὅλων. Le engendró con su sabiduría, dándolo á luz antes que todas las cosas (ibidem). Y en el núm. 22: Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικὸν... ου κενωθείς αυτὸς τοῦ Λόγου, ἀλλὰ Λόγον γεννήσας, καί τῷ Λόγω αυτοῦ διαπαντὸς ὁ μιλῶν. Mas *cuando quiso* crear cuanto había determinado, engendró á este Verbo prolaticio, primogénito de toda la creación, no quedando por eso privado ó despojado del Verbo, sino engendrando al Verbo, y conversando con su Verbo perennemente», (núm. 22). Según eso el Verbo en su manifestación, representa un segundo momento ó fase del ser del Verbo existente en Dios desde la eternidad.

visto en cuanto *enviado* por el Padre y también bajo el mismo respecto, se halla en el lugar» (1).

En esta exposición, Teófilo propone con claridad la personalidad distinta, divinidad y consustancialidad del Verbo con el Padre. La personalidad, ya cuando dice que el Verbo desde la eternidad estaba en Dios como consejero suyo: ya cuando añade que *ese mismo Verbo* se manifiesta en el tiempo cuando es enviado por el Padre. La divinidad y consustancialidad, tanto cuando dice que *el Verbo era Dios*, como cuando declara que *siempre* se halló en las entrañas mismas de Dios; es evidente que en las entrañas de Dios no puede existir sér alguno que no sea Dios mismo, su propia é idéntica sustancia; pues por esa locución figurada: *las entrañas* de Dios, quiere significar Teófilo lo más íntimo del sér divino.

Algo más antiguo que Teófilo es el filósofo Atenágoras, ateniense, que floreció á mediado del siglo II. En su Apología presentada á los emperadores Marco Aurelio y Cómodo se expresa así: después de demostrar en los números precedentes la unidad de Dios, continúa en el número 10: «No somos ateos pues creemos en un Dios ingénito y eterno, invisible é impa-

---

(1) Véase el libro II, ad Autol., sobre todo el núm. 22. Petavio interpreta á Teófilo de este modo. El Verbum ó λόγος ενδιαθετός no es una persona sino la mente misma de Dios. Sólo hay verdadera distinción real con respecto á Dios en el λόγος προφορικός, es decir en el Verbo prolaticio que es producido mediante la prolación externa del Verbo en el tiempo, la cual prolación es llamada por Teófilo *generación* (γεννησις-ἐγέννησεν, números 10 y 22). Por consiguiente en opinión de Teófilo sólo en el tiempo existe la persona del Verbo, y por tanto ni es eterna, ni divina, ni consustancial con el Padre. (Petavio De Trinit, lib. I, cap. 3). Pero esta interpretación de Pétavio es errónea. Si tal fuera la mente de Teófilo, ¿cómo pudiera llamar *Dios*, como le llama, al Verbo *en cuanto personalmente distinto* del Dios que le envía, cuando Teófilo proclama evidentemente la unidad del sér divino? No negaremos que Teófilo no habla con bastante claridad al tratar de la prolación ó manifestación externa del Verbo llamándola *generación*. Pero el contexto de todo el libro II, demuestra con suficiente claridad la ortodoxia de Teófilo. Por lo demás, no es extraño, como diremos después, que Teófilo hable de la manera que lo hace.

sible... el cual crió, embelleció y conserva todas las cosas por su Verbo, porque también creemos en el *Hijo Dios*. Ni piense alguno ser cosa ridícula que Dios tenga Hijo: porque nosotros no sentimos del Padre y del Hijo como los poetas en sus fábulas, los cuales proponen dioses nada mejores que los hombres. El Hijo de Dios es el Verbo del Padre en idea y operación, porque según el Verbo y por el Verbo fueron hechas todas las cosas, puesto que *el Padre* y *el Hijo son una misma cosa*» (1). Atenágoras expresa con toda claridad y distinción los tres elementos que comprende la noción exacta del dogma: que son la personalidad, divinidad y consustancialidad del Hijo. La primera no sólo al llamarle *Hijo*, sino al atribuirle operaciones personales propias; la segunda y tercera al decir que el Padre y el Hijo son una misma cosa. Podríamos alegar aquí el testimonio de Taciano, discípulo de San Justino M., pero omitimos este testimonio para pasar ya al ilustre Apologista que alcanza la primera mitad del siglo II, y enlaza á éste con la edad de los Padres Apostólicos. De San Justino pueden citarse muchos pasajes, pues en las Apologías y en el Diálogo expuso ampliamente la fe cristiana sobre la divinidad y consustancialidad del Hijo. En la Apología primera dice que el «Verbo fué engendrado de Dios de un modo singular y diverso de la creación común»; que el Hijo es «el Verbo primogénito de Dios y Dios también». Finalmente, que es «criador de todas las cosas, coexistente siempre con Dios y engendrado de él.» (2).

En el diálogo empieza su razonamiento con Trifón sentando como fundamento inconcuso que «jamás existirá otro Dios ni jamás tampoco ha existido, fuera del que creó y ordenó el universo.» Tampoco «esperan los cristianos en otro Dios que en

(1) Athenag. Legatio pro Christianis, núm. 10.

(2) Apol. 1.ª núm. 22, 23, y 63 núm. 22. ἰδίως, πάρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γενεσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν Λόγον θεοῦ · núm. 63. ὃς καὶ Λόγος πρὸτοτόκος ὤν τοῦ θεοῦ, καὶ θεὸς ὑπαρχει, núm. 23; Λόγος αὐτοῦ ὑπαρχων.

el que esperan los judíos, que es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» (1).

Sentado este fundamento, en el discurso de su razonamiento trata de demostrar: 1.° Que Cristo, esto es, el Hijo de Dios, es *Dios* y Señor de las virtudes (núm. 36). 2.° Que preexistía antes de la creación como Hijo del Hacedor universal y como *verdadero Dios* (núm. 48). 3.° Que es el que apareció y habló á Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, etc., llamándose en todos esos pasajes *Dios*, y Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (núm. 55 en adelante hasta el 60). 4.° Que el Padre *de su propia sustancia engendró* á ese Hijo, como principio anterior á todas las creaturas, como una virtud racional que es llamada á veces gloria del Señor, otras Hijo, otras sabiduría, y otras *Dios;* finalmente, Señor y Verbo (núm. 61).

Al fin del diálogo llámale de nuevo *Dios* (núm. 126) y dice que es el que habló con Abrahán, Isáac y Jacob (números 126 y 128), único Dios verdadero, según estableció al principio del tratado.

En estos pasajes de San Justino vemos claramente expresados los mismos tres elementos que vimos en los testimonios de los demás Padres: el Hijo es persona distinta del Padre, pues se hace hombre y el Padre no; es verdadero Dios; es, finalmente, consustancial al Padre; pues no existe más que un solo verdadero Dios, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el que apareció á los patriarcas; si, pues, éste fué el Hijo, el Hijo es no sólo verdadero, sino el único Dios, y la distinción entre él y el Padre no puede ser de esencia ó sustancia.

D.—*Padres apostólicos. Siglo I y principios del II.*

Entre ellos citaremos en primer lugar á Hermas, á quien San Jerónimo en sus *escritores eclesiásticos* coloca el primero

---

(1) Diálogo, núm 11.

después de los Apóstoles (1); el cual en su *Pastor*, libro que en algunas Iglesias fué tenido como canónico, después de sentar como fundamento de toda la doctrina cristiana, la creencia «en un solo Dios, que hizo de la nada todas las cosas» en el lib. III, semej. 5.ª, dice del Hijo: «¿Por qué el Hijo de Dios es puesto en esta semejanza en lugar servil?» Y Pastor responde: «Oye; no es puesto el Hijo de Dios en condición servil, sino en gran poder é imperio». Y en la semejanza 9.ª explica esta alteza de dignidad del Hijo diciendo: «El Hijo de Dios es anterior á toda *creatura*, de tal modo, que se halló presente como consejero del Padre para sacar de la nada las creaturas» (2). Según Hermas el Hijo no es creatura, sino Criador; y pues el Criador es verdadero Dios y éste es único, es claro que el Hijo es Dios verdadero y consustancial al Padre (3). La distinción real de personas está expresada, tanto en las nociones mismas de Hijo y Padre, como en los oficios distintos, aunque todos divinos que se atribuyen á ambos.

Sigue á Hermas San Clemente Romano, discípulo de los Apóstoles y que ocupó la Sede Pontificia después de San Anacleto. Si se atiende á la antigüedad, sus escritos son más antiguos que los de Hermas. En su Epístola primera á los corintios: 1.°, llama á Jesucristo Hijo de Dios y cetro de su majestad; 2.°, llámale *el Señor* (ὁ Κυριος); 3.°; colócale al igual con el Padre en la reverencia y glorificación que le debe toda criatura; pues emplea indistintamente las fórmulas doxológi-

---

(1) Hier. De vir ill. 10.

(2) El tratado intitulado *Pastor* se halla en Migne, P. G., tomo II, col. 891 á 1024. Divídese en tres libros: 1.° Visiones. 2.° Mandatos. 3.° Semejanzas. Cada una de estas divisiones mayores consta á su vez de capítulos.

(3) Podría objetarse que Hermas llama al Hijo anterior á toda criatura, de la misma manera que Teófilo atribuye esa propiedad al Λόγος προφορικός que no es eterno. Pero desaparece la dificultad cuando añade que fué *consejero de Dios* para sacar de la nada *las creaturas* siendo *anterior* á *todas* ellas. Si es anterior á *toda* creatura, ¿cómo puede ser creatura?

cas: «*Dios á quien* sea *gloria* y alabanza por los siglos de los siglos» y «*Jesucristo* á quien sea», etc.; 4.°, finalmente, da principio á su segunda Epístola á los corintios con estas palabras: «Debemos sentir de Jesucristo como de *verdadero Dios*» (1). También Clemente enuncia explícitamente del Hijo la distinción personal, la divinidad y la consustancialidad; pues no admite pluralidad de dioses.

San Ignacio Mártir, discípulo de San Juan, en su Epístola á los efesios se expresa así: «Un solo médico hay carnal y espiritual, creado é increado, Dios en carne... de María y de Dios» (2). Y más adelante: «Jesucristo, *nuestro Dios*, fué llevado en el vientre por María» (3). En la Epístola á los romanos: «El mismo Dios nuestro, Jesucristo» (4).

Citaremos, finalmente, el testimonio de San Policarpo, el cual, aunque fué martirizado después del año de 160, alcanzó esa época por haber llegado, como dice su discípulo San Ireneo, á una edad muy avanzada; pero fué discípulo de San Juan como San Ignacio Mártir. De San Policarpo cita Eusebio la oración que pronunció al morir en el suplicio; en ella se contiene la confesión de la Trinidad. Después de llamar á Jesucristo Hijo de Dios y distinguirle de las criaturas, concluye

(1) Clem. Rom. Migne P. G., t. I y II. El primero comprende las obras genuinas del Santo. Entre ellas están la primera Epístola á los corintios de cuya genuinidad nadie duda. La segunda parece también obra genuina suya, aunque algunos dudan de su autenticidad. Como quiera que sea, el escrito es antiquísimo y no posterior á los principios del siglo II, de manera que siempre representa un documento perteneciente á los Padres Apostólicos. El último testimonio en griego es: Οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, no dice ὡς περὶ τοῦ θέου, locución que pudiera ser ambigua; omitiendo el artículo, demuestra que la denominación viene sobre Cristo mismo; debemos sentir de Cristo como sobre Dios, es decir, sobre persona que es Dios.

(2) Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καί πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός... ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ. Ad ephes., cap. 7.

(3) Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας. Ibid, capítulo 18.

(4) Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν, Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Ad Rom., cap. 3.

su oración dirigiéndose á Dios con esta cláusula doxológica: «por todo lo cual te alabo, te bendigo y te glorifico, por el Pontífice *sempiterno Jesucristo,* tu ungido Hijo, por el cual y *á una con él* sea siempre gloria á ti en el Espíritu Santo ahora y por los siglos de los siglos» (1). Ignacio y Policarpo, como los demás Padres, de tal modo distinguen la persona del Hijo de la del Padre, que le llaman *eterno*, le ponen al igual con él como digno de la misma gloria y alabanza por parte de los hombres, finalmente le llaman *Dios* y no como quiera, sino el Dios único, *el Dios nuestro.*

CAPÍTULO II.

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO EN LA PLEBE CRISTIANA DE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS.

§ único. Las confesiones de los mártires.

La fe en la divinidad y consustancialidad del Hijo aparece de relieve en las confesiones de los mártires ante los tiranos. Al preguntarles sobre su doctrina religiosa ellos responden que creen y confiesan un *solo Dios*, que es *Padre*, *Hijo* y *Espíritu Santo*, y cuando hablan de un solo Criador del universo y de su Hijo Jesucristo, preguntados si este Jesucristo es otro Dios distinto del Dios Criador, responden que no existe más que un solo Dios, fuera del cual no hay otro. Esta confesión aparece constantemente la misma en diversas Iglesias, y por esta fe los mártires sufren gozosos los tormentos y la muerte.

Ya hemos visto la confesión de San Policarpo en Esmirna,

(1) En Eusebio, Hist. Ecles. lib. IV, cap. 15. Διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων σε αἰνῶ, σε εὐλογῶ, σὲ δοξάζω, διὰ τοῦ αἰωνίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀγαπητοῦ σου Παιδὸς, δι᾽ οὗ σοι σὺν αὐτῷ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ δόξα, καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας.

y cómo hace profesión de creer en un solo Dios á quien con el Hijo sea gloria por siempre.

Pocos años más tarde, San Epipodio hace esta confesión: «Confieso que Cristo es Dios con el Padre, y que es cosa muy digna que yo vuelva mi alma á Él, que es mi criador y Redentor.»

En el siglo III, San Pionio sostiene en Esmirna con el juez Polemón el siguiente diálogo:—«Polemón dijo: ¿Qué Dios adoras?—Respondió Pionio: Al Dios omnipotente que hizo el cielo y la tierra... á quien hemos conocido por su *Verbo Jesucristo*.—Después de ésto, estando cerca Asclepiades, díjole Polemón: ¿Qué Dios adoras?—Respondió Asclepiades: A Cristo.—Polemón: Pues qué, ¿éste es otro (Dios)?—Respondió: No, *sino el mismo á quien aquéllos han confesado poco antes.*—Dijeron de nuevo los jueces: ¿Qué Dios adoráis?—Respondió Pionio: *A ese que hizo el cielo y le adornó de astros y que fundó la tierra...*—Entonces dícenle los jueces: ¿Hablas de aquel que fué crucificado?—Respondió Pionio: Hablo de *aquel á quien envió el Padre* por la salud del mundo.»—El Dios omnipotente y Cristo, el criador de cielo y tierra y el crucificado por la salud del mundo no son dos dioses, sino uno solo y único Dios.

Al principio del siglo IV, San Vicente Levita hace su confesión ante el juez, en Valencia de España, en estos términos: «Adoro al Padre, al Hijo y al Espíritu-Santo; adoro á la Santa Trinidad, fuera de la cual no hay Dios... y ahora me sacrifico á Cristo Dios. Adoro la *Trinidad inseparable*, la cual es *Unidad de deidad...* Me sacrifico é inmolo al Padre, al Hijo y al Espíritu-Santo.»—La Trinidad formada por el Padre, el Hijo y el Espíritu-Santo *no multiplica* la naturaleza divina; es una sola deidad, es *Unidad de deidad.*

San Euplo en Catania: «Señor Dios omnipotente Jesucristo... te doy gracias, Señor Jesucristo... ofrézcote mi sacrificio á ti, que con el Padre y el Espíritu-Santo vives y reinas por siglos de siglos.»

San Taraco en Cilicia:—«Taraco dijo: Yo sirvo y ofrezco

sacrificio á *mi Dios* .. Deseo confiar más y más en el nombre de Dios y de su Cristo.—Máximo (presidente) dijo: Injusto y maldito, ¿cómo sirves á dos dioses?—Taraco dijo: Yo confieso por Dios al que de verdad lo es. (ἔγω θεὸν ὁμολογῶ, τὸν ὄντως ὄντα). Díjole Máximo: ahora poco acabas de confesar que cierto Cristo es Dios (καὶ Χριστον τινα ἔφης εἶναι θεόν.) Respondió Taraco: Y es verdad, porque es Hijo de Dios, esperanza de los cristianos, por quien padecemos (1). Si Taraco reconoce por Dios *al* que lo es de verdad, es decir, al *único* Dios verdadero, y Cristo es Dios, es evidente que la persona de Cristo posee la divinidad *única*, es consustancial al Padre.

Si se comparan estas confesiones con la doctrina que hemos visto enseñada y profesada por los Doctores y Jefes de la Iglesia durante la misma época, hallamos la más completa conformidad, y la Iglesia discente y docente están unánimes en confesar la distinción personal del Hijo con respecto al Padre, su divinidad, y la consustancialidad de ambos en la unidad de sustancia numéricamente idéntica é indivisible.

Examinada, pues, la tradición de la Iglesia cristiana desde los tiempos que precedieron inmediatamente al Concilio de Nicea hasta los Apóstoles, vemos en toda la serie de las edades que corren entre los dos extremos, profesada la misma doctrina, llegando sin solución de continuidad en la confesión de la misma hasta la predicación apostólica, y de ésta á su fuente inmediata, la enseñanza directa de Jesucristo. El dogma de la divinidad de Jesucristo ha sido la verdad fundamental profesada invariablemente desde los primeros orígenes de la Iglesia.

---

(1) Todos estos testimonios de los mártires pueden verse en Franzelín, De Deo Trino, thes. 10, n. 3.

CAPÍTULO III.

EXPLÍCANSE ALGUNAS EXPRESIONES DIFÍCILES QUE OCURREN EN LOS ESCRITOS DE LOS PADRES ANTENICENOS.

Dijimos al empezar esta sección que muchos heterodoxos son de parecer que los Padres anteriores al Concilio niceno desconocieron el dogma de la divinidad de Jesucristo, y también que algunos católicos han pretendido que, si bien en sustancia conocieron y expresaron este dogma, le expresaron, sin embargo, sin la suficiente distinción. A estas opiniones han dado ocasión algunas locuciones, á primera vista difíciles, de varios Padres antenicenos. Los principales son: San Dionisio mártir, Orígenes, Teófilo de Antioquía y San Justino. Expondremos las locuciones de dichos Padres, y examinaremos si en realidad contienen algo contrario al dogma ó si se concilian con él.

§ I. San Dionisio Alejandrino.

En una carta que escribió refutando á los sabelianos, se expresa, hablando del Hijo, en estos términos: dice que «el Hijo de Dios es hechura y criatura de Dios; no es por naturaleza propio, sino ajeno, extraño al Padre según su sustancia, como lo es el labrador con respecto á la vid ó el constructor con respecto al navío; porque, siendo criatura, no existía antes de ser hecho» (1). Por estas expresiones fué acusado ante el Pontífice Romano Dionisio; y más tarde los arrianos se

(1) Ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δέ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ Πατρὸς· ὥσπερ ἐστιν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον, καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται.

asían de ellas, pretendiendo hallar en el Obispo de Alejandría un autorizado precursor de sus erróneas doctrinas.

San Atanasio se hace cargo de estas objeciones de los arrianos y las refuta, demostrando que Dionisio profirió aquellas expresiones del Hijo en cuanto hombre. La ocasión de proferirlas fué la siguiente: Los sabelianos empezaron á esparcir sus errores en algunos distritos de la jurisdicción de San Dionisio, negando la distinción real entre el Padre y el Hijo, y atribuyendo al Padre la pasión y todo lo humano que había tenido lugar en Jesucristo. San Dionisio, para disipar este error, propúsose demostrar con claridad la distinción entre el Padre y el Hijo; para lo cual tomó por punto de partida la encarnación. Es evidente, decía Dionisio, que la naturaleza humana de Jesús es realmente distinta del Padre, puesto que es creación suya, efecto suyo, como lo es la nave respecto del constructor y la vid respecto del labrador. Mas como la humanidad de Jesús no existía sola, sino que subsistía en una persóna, constituyendo un hombre subsistente, y en el Evangelio, no sólo la humanidad, sino el hombre como subsistente, es llamado *Hijo de Dios*, es preciso admitir en Jesús *una persona* realmente distinta del Padre. Esto pretendía concluir San Dionisio; y como cuanto más marcada fuera la distinción entre la humanidad de Jesucristo y el Padre, tanto más clara aparecía la distinción consiguiente entre la *persona misma* de Jesús y el Padre, por esa razón insistía San Dionisio en la distinción de la humanidad respecto del Padre, llamándola efecto, hechura, criatura del Padre, como lo es en realidad. San Dionisio, sin embargo, no pretendía detenerse aquí; sino, una vez bien fundada la distinción de las personas, pasar más adelante, demostrando que la persona que sustentaba aquella humanidad no era humana; que aquel hombre no era sólo hombre, sino Dios, pues en sus obras milagrosas, ejecutadas con poder propio, demostraba encerrar en sí la naturaleza divina; con lo cual quedaba, finalmente, comprobada la distinción real de las personas en la unidad de esencia divina. En aquellas expresiones, por tanto, no hablaba Dionisio de Jesús como *Dios*,

sino como *hombre*. Para proceder con este orden en su demostración hallaba un ejemplo en los Apóstoles, los cuales, atendida la disposición de ánimo de los judíos, primero trataron de sentar la distinción real de Jesucristo como hombre, con respecto á Dios, diciendo que Dios había constituído á Jesús Mesías, que le había hecho su Hijo, que le había resucitado de entre los muertos; etc. Una vez establecida la distinción, si después demostraban que aquel hombre no era puro hombre, sino verdadero Dios, quedaba perfectamente demostrado el misterio de la divinidad de Jesucristo y los de la encarnación y la Trinidad de Dios (1).

En otras ocasiones parece haberse servido San Dionisio de aquellas comparaciones de la vid y la nave respecto del labrador y del constructor, aplicándolas al Hijo también en cuanto Dios, para indicar la distinción entre el Padre y el Hijo y la relación de procedencia que une al segundo con el primero, pero no extendiendo la semejanza al *modo* de dicha procedencia. De la mente del santo Doctor en los pasajes citados consta por las explicaciones que él mismo dió en tratados posteriores, protestando que su intención era la que hemos dicho y haciendo declaraciones tan precisas como vimos más arriba (2).

§ II. Orígenes.

Este celebérrimo Doctor, maestro de San Dionisio, tiene también pasajes que á primera vista no se prestan fácilmente á interpretación ortodoxa. En la antigüedad juzgaron ya seve-

---

(1) Este método de empezar por lo menos difícil de la doctrina cristiana y pasar después á los artículos más difíciles, no proponiendo inmediatamente á los candidatos al cristianismo la divinidad de Jesucristo, sino sólo después de preparado el catecúmeno y cuando por grados previos había llegado á ser capaz de ese dogma, lo consignó Orígenes cont. Cels., lib. 6, n. 10.

(2) Véase á San Atanasio, De sentencia Dionysii.

ramente á Orígenes algunos Padres como San Jerónimo y San Epifanio; otros por el contrario defendieron su ortodoxia; y ya vimos cómo San Atanasio poco posterior al gran Doctor, alega su testimonio en favor de la eternidad y consustancialidad del Verbo contra los arrianos, advirtiendo que aunque Orígenes pone en boca de otros expresiones erróneas, personalmente, sin embargo, él profesó la doctrina ortodoxa. Entre los modernos le juzga también con severidad Petavio, el cual insiste principalmente en algunos pasajes de los tomos ó libros I y II de Orígenes sobre San Juan. Del libro ó tomo I, toma Petavio la dificultad siguiente: interpretando Orígenes la sentencia «in principio erat Verbum» é indagando si Cristo es principio y de qué manera, enseña que lo es en cuanto sabiduría del Padre, creada por él, como lo colige del cap. 8 de los Proverbios; pero que no es principio en cuanto vida ó *lo restante* que *en sí contiene el Verbo además de la sabiduría*. Porque, prosigue Petavio, según Orígenes en el Verbo, ó Hijo de Dios, existen muchas propiedades, y distintas; de modo que no es simple como el Padre: «Dios (Padre) dice Orígenes, es uno y *simple:* pero nuestro Salvador es *múltiple* por los muchos oficios que le convienen, pues Dios le constituyó propiciación y primicias de todo lo criado» (y esta última propiedad exige que el Verbo contenga y encierre en sí las diferentes propiedades de los seres contenidos en la creación de que es ejemplar) (1).

Ni puede replicarse, dice Petavio, que estas expresiones de Orígenes deben entenderse del Verbo encarnado y en cuanto hombre, porque poco antes escribe que el Verbo mismo, en su ser de tal, es *criado, múltiple* y *dotado de cualidades diversas*, pues afirma que en el Verbo es *hecha* ó *criada* la vida y la sabi-

(1) La sentencia contenida en el paréntesis explica la razón por qué siendo el Verbo *primicias* de la Creación, debe ser múltiple: esta razón consiste en que Orígenes hace consistir esas primicias en ciertas como semillas de las perfecciones que hay en los seres creados, como se ve por el pasaje que á continuación alegamos.

duría. La vida, porque «al afirmar San Juan, dice Orígenes, que *lo producido en el Verbo era la vida*, da á entender que la *vida fué hecha* ó producida *en el Verbo.*» La sabiduría, porque al crear por decirlo así, Dios la sabiduría animada (κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεός), le remitió el cuidado de que, de las figuras y especies que en sí misma poseía, diera á los seres y á la materia la subsistencia y las formas propias.»

Añade además Orígenes que el Hijo de Dios «no es *principio* según todas sus propiedades, y que no puede serlo en cuanto es vida: únicamente lo es en cuanto *sabiduría;* de modo que puede uno atreverse á decir que la *sabiduría* es el nombre más antiguo de cuantos convienen al Verbo» (1).

Antes de pasar adelante en la exposición de las objeciones de Petavio, examinemos la que va propuesta. Es verdad que si las expresiones de Orígenes hubieran de entenderse del Verbo en su sér sustancial y primario, es cierto que Orígenes no podría ser juzgado como ortodoxo; pero el gran Doctor de Alejandría no atribuye aquellas propiedades á la sustancia primordial del Verbo. En la doctrina de Orígenes deben distinguirse en el Verbo dos momentos ó fases: 2.ª, su sustancia ó existencia primordial; 2.ª, su manifestación externa. En el primer momento ó fase, el Verbo es según Orígenes, eterno, increado, verdadero Dios y consustancial al Padre; como se ve ya por el pasaje de San Atanasio contra los arrianos que arriba citamos y lo trae también Petavio para probar que Orígenes «interdum recte scripsit,» ya también por lo que dice al explicar las palabras: *El Verbo estaba en Dios* y *el Verbo era Dios:* pues en este último pasaje afirma explícitamente del Verbo las cuatro propiedades que hemos dicho, como lo veremos más abajo.

En el segundo momento, ó sea en la manifestación externa, distingue todavía Orígenes dos modos; el de su manifestación como *principio* de la creación, y el de su manifestación por la encarnación. En el primer modo ó grado de este segundo mo-

(1) Petavio, De Trinit., lib. I, cap. 4, § 4.

mento, Dios según Orígenes, *crea* ó produce (1) la sabiduría animada (τὴν ἐμψυχὴν Σοφίαν) para que sea *principio* (ἀρχη) inmediato de la creación externa. Esta sabiduría animada, según su entidad primordial, fundamental, es el mismo Verbo divino, eterno y *consustancial al Padre*, que es el término de la generación eterna; pero en el momento de criar Dios al mundo, á esta entidad se añade, á nuestro modo de entender, una relación, *la de causa ejemplar* de la creación externa. Esta entidad relativa no es más que la idea arquetipa de la creación, conjunto de las ideas particulares de cada sér, y existente en Dios como artífice del universo. Esta idea ejemplar es llamada por Orígenes *sabiduría* y *sabiduría animada*. Esta idea como reguladora de la omnipotencia de Dios en la producción del universo externo, es *principio á quo* y *principio operante* (2). En la idea arquetipa ó sabiduría distingue todavía Orígenes tres categorías ó grados: la primera es la razón arquetipa de los seres en general; la segunda la de los seres racionales; la tercera la de la vida y la luz. La tercera es una contracción de la segunda, y ésta una contracción de la primera. La sabiduría considerada bajo el primer aspecto retiene el nombre de *Sabiduría;* considerada bajo el segundo, constituye al *Verbo* como *Verbo*: por esa razón el Verbo es creado en la sabiduría, y la sabiduría es *más antigua* que el Verbo; y por eso también el Verbo no es principio de *todos* los seres en cuanto Verbo, sino en cuanto sabiduría. Considerada bajo el tercero, constituye la vida en el Verbo, principio de una vida especial que por el Verbo alcanzan los hombres. Pero la sabiduría considerada bajo estos tres aspectos no es más que la entidad relativa que sobreviene á la entidad primordial y fundamental del

(1) Aun respecto de esta entidad relativa, no dice Orígenes en absoluto que Dios la produce ó cría, sino mitiga la expresión con aquella frase atenuante: *por decirlo así,* dando á entender que no interviene verdadera creación ó producción de nuevo sér.

(2) τὸ ὑφ' οὗ, ὅπερ ἐστι ποιοῦν = illud á quo, quod est operans. Tom. I, in Joann. núm. 22.

Verbo divino, eterno y consustancial, por la relación de *Creador* que Dios adquiere cuando produce el universo.

El pensamiento de Orígenes sobre el Verbo, es el mismo que se observa expresado en Teófilo de Antíoquía, San Justino, Tertuliano, y era común en aquella época. Admitían estos Doctores que aquellos «dixit Deus» de la creación genesiaca, representan una acción de Dios cuyo término es doble, el uno es *extrínseco*, que es el universo exterior; el otro anterior al término extrínseco, es inmanente en Dios, y consta de tres elementos: 1.°, la idea ejemplar ordenada ya á la producción actual é inmediata del universo; 2.°, el imperio de la voluntad divina; 3.°, el subsiguiente ejercicio activo de la Omnipotencia.

Para convencerse de la interpretación que damos á las expresiones de Orígenes sobre el Verbo, y de los momentos que en él admite, léanse el núm. 22 del tomo I, y el núm. 2 del tomo II, sobre San Juan. En el primero de estos pasajes, describiendo al Verbo en calidad de *principio* de la creación, lo presenta como un sér que empieza á existir con la creación misma, como un boceto ó bosquejo de ella en la mente de Dios en calidad de Artífice del universo. Por esta razón emplea para dar á entender su pensamiento, el ejemplo de un arquitecto que fabrica una casa ú otro artefacto, el cual antes de ejecutar su obra, concibe en la mente el ejemplar de la misma. La *Sabiduría* animada de Orígenes, tiene por oficio comunicar á los seres sus propias subsistencias (sustancias ó entidades) y formas, sacándolas como de ejemplar, de las figuras y especies que en sí encierra la misma Sabiduría; y lo hace mediante la acción de la Omnipotencia que ejecuta la obra conforme á la idea. Así traslada á los seres en su sér físico las *formas* ideales de la Sabiduría. Pero en el segundo pasaje declara en términos expresos la eternidad, divinidad y consustancialidad del Verbo con el Padre si se considera el sér sustancial del Verbo. La eternidad, cuando dice que el Verbo tiene perpetuamente su existencia permanente (αει μενων) en el Padre y que permanece en la contemplación perpetua de la

profundidad paterna: παραμένει τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. La divinidad, cuando repetidas veces le llama Dios, y Dios verdadero. La consustancialidad cuando refuta el error de los que «ponen ó establecen la propiedad y esencia del Hijo diversa de la del Padre»: τιθέντας Υἱοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ οὐσίαν κατα περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ Πατρὸς (1). Debe advertirse, no obstante, que Orígenes llama al Verbo considerado en su sér natural y primario, comunmente con el nombre de Hijo, más que con el de Verbo, aunque á veces también le da este nombre; distinguiendo de este modo el sér personal sustancial del sér adventicio, ó de la modalidad que adquiere el Verbo al tiempo de la creación.

Si, pues, según Orígenes, el Hijo es *eterno*, es Dios, *no tiene* la esencia ó sustancia de su sér diversa de la del Padre, es evidente que el Hijo ó el Verbo según su sér primordial, fundamental, no puede ser creatura, temporal, compuesto, limitado é imperfecto. Una sola duda puede caber dadas las expresiones al parecer tan opuestas con que habla en los diferentes pasajes; si el Hijo eterno, consustancial con el Padre cual le describe en unos, es idéntico en su sér sustancial con el Verbo, cual es descrito en otros. Pero esta dificultad desaparece observando que Orígenes: 1.º, jamás habla de dos *Verbos* ó dos Hijos; 2.º, que el Hijo descrito como eterno, verdadero Dios y consustancial en el núm. 2 del tomo II, es también allí mismo llamado Λογος, imagen arquetipa de los seres que forman la creación externa, dador de las perfecciones y sus diversos grados en las criaturas producidas á su imagen; las cuales todas son propiedades, como se ve, del Verbo ó Sabiduría, según es descrita en el núm. 22 del tomo I. Según eso, de la identidad sustancial entre el Verbo eterno, divino y consustancial al Padre, con el Verbo ó Sabiduría principio de la creación externa en la mente de Orígenes, no puede caber duda razonable: y sólo resta conciliar las afirmaciones opues-

---

(1) Orígenes in Joann., tomo II, núm. 2.

tas á primera vista que sobre el Verbo emite en los dos pasajes y en otros análogos cuando en unos dice que el Verbo es divino, eterno, consustancial al Padre, y en otros, que es temporal y contingente.

Pero la conciliación no es difícil, supuesto lo que dijimos arriba. Según Orígenes, la realidad sustancial del Verbo eterno, absoluta, adquiere mediante el decreto divino de la creación externa, una relación á esta misma creación, porque pasa á ser la causa ejemplar, la idea arquetipa del universo exterior. Como esta relación es contingente, pues el decreto de la creación es libre en Dios, no es extraño que los predicados que se aplican al Verbo en virtud de esa relación, y que reconocen en ella su fundamento, sean propuestos por Orígenes como contingentes y temporales. Entre el Verbo según su sér absoluto y el mismo según su relación á la creación externa, existe una proporción análoga á la que ponen los escolásticos con Santo Tomás entre la esencia divina como tal y según su sér absoluto, y la misma como idea ejemplar de la creación real ó posible. Sólo hay esta diferencia, que mientras Santo Tomás hace ese aspecto relativo de la esencia divina independiente del decreto libre de la creación, y por tanto, no contingente sino necesario, y lo extiende á la creación posible, Orígenes circunscribe esa relación á sola la creación real, siendo por lo mismo en su concepto una relación puramente contingente. Por eso hace á la *sabiduría animada* como parte de la creación misma. Además, mientras Santo Tomás coloca la razón de idea arquetipa en la esencia misma de Dios, Orígenes la coloca en sola la persona del Hijo ó Verbo. Por lo demás, así como Santo Tomás hace de la divina esencia en su consideración absoluta un sér uno, siempre uniforme; pero considerada como idea, admite en ella *multiplicidad de formas excogitadas* por la mente divina: «plures rationes intellectæ ex una essentia, plures respectus intellecti a Deo», sin que esta multiplicidad destruya la unidad y simplicidad de la divina esencia, de un modo análogo Orígenes hace derivar la multiplicidad de *figuras* y *especies* existen-

tes en el Verbo ó Sabiduría como principio de la creación externa, no de la sustancia misma del Verbo, sino de su relación al universo creado que es múltiple y contiene muchos seres. Según eso, la multiplicidad que pone Orígenes en el Verbo ó Sabiduría como principio de la creación, más que en el sér del Verbo, está en las cosas á que dice relación como ejemplar de ellas.

Petavio propone contra la ortodoxia de Orígenes otro argumento que cree decisivo. En el tomo II in Joannem, núm. 2.º, afirma Orígenes, dice Petavio, que el único Dios verdadero es el que San Juan llama τὸν θεόν con artículo, aquel en cuyo seno estaba el Verbo; mas el Hijo y los demás que reciben la denominación de dioses (θεός, θεοί) sin artículo, no son verdaderos dioses. A la dificultad que de aquí resulta, á saber, que se despoja al Hijo de su divinidad y se le coloca en el mismo rango que á las criaturas, responde Orígenes: «además de la diferencia que arriba hemos puesto entre el Hijo y las criaturas, consistente en que el Dios-Verbo (Λόγος-θεός) es respecto de los demás que participan el nombre de dioses, *ministro* de la divinidad, es decir, comunicador de esa misma divinidad que participan, debe añadirse ésta: la relación que existe entre los seres criados capaces de razón y el Verbo, es la misma que la que existe entre el Verbo y el Dios sumo; porque lo que es el Dios sumo (Αυτοθεος) respecto de su imagen (el Hijo) y las imágenes de la imagen (los seres racionales criados), eso mismo es el λογος ó la razón general, la razón en sí, á las razones de las creaturas racionales. «Hac in tota disputatione, continúa Petavio, in qua stupor cum impietate certat, palmare illud est sacrilegium quod et *Filium Dei verum* dici Deum non patitur, et inter *factos Deos* numerat, ac Verbum, i: e, λογον, ita comparari cum creaturis affirmat, quemadmodum cum λογω ipso summus ac verus Deus» (1). No habrá incrédulo ni sociniano que con más energía defienda que Orígenes desconocía la divinidad y consustancialidad del Verbo.

(1) Petav. ibid.

Pero precisamente el pasaje objetado por Petavio, que es el número 2.° y 3.° del tomo II in Joannem, es la demostración más brillante de la ortodoxia de Orígenes, y una confirmación manifiesta de la explicación que hemos dado de su mente al distinguir entre el Verbo según su sér absoluto y el mismo según su relación á las criaturas. Orígenes en este pasaje está muy lejos de decir, ni que la única persona que participa de la divinidad sea el Padre, ni que el Verbo no sea Dios. La mente de Orígenes, como se ve leyendo con alguna atención sus palabras, es ésta: Sólo el Padre es Αυτοθεος (Dios por sí) porque él sólo posee la divinidad imparticipada en todos sentidos; porque no participa de la divinidad por mera semejanza ó analogía como aquellos á quienes la Escritura llama *dioses* cuales son los jueces del Salmo 82 á quien dice el Señor: «yo dije; vosotros sois dioses», pues es verdadero Dios; ni la divinidad verdadera que posee, la recibe de otra persona de quien proceda en el seno mismo de la divinidad, pues es Dios-*Ingénito*. Por el contrario, todos los demás que en la Escritura son llamados *dioses* lo son por participación, ó de mera analogía como los jueces; ó de verdadera y propia divinidad, pero participada por derivación ú origen en el seno mismo de la naturaleza divina única, como el Verbo y el Espíritu Santo. Este es el sentido genuino de las palabras de Orígenes objetadas por Petavio, como se ve con evidencia, 1.°) porque en el núm. 1.° dice expresamente que el Verbo «no *fué hecho* en el principio, ó *empezó á existir* en el Padre, como si antes no hubiera existido y existido en Dios, puesto que *existió siempre;* y *siempre en el Padre*, pues antes de todo tiempo y antes de los siglos, *en el principio existía el Verbo* y *el Verbo estaba en Dios*» y que «á diferencia de lo que sucedía en los Profetas, los cuales pasaban á ser ilustrados por la palabra de Dios después de haber estado en tinieblas, el Verbo en Dios *es Dios* por lo mismo que *está en Dios*» (1). Quiere decir Orígenes que mientras entre los Pro-

(1) Orig. in Joann., tomo II, núm. 1.° «A los hombres se les comunica *palabra* de Dios, pero en Dios no empieza á existir como si antes no

fetas y el Verbo existe una unión puramente externa y accidental, fundada en la distinción de separabilidad entre el sér de los mismos Profetas y el sér del Verbo; por el contrario, entre Dios y el Verbo la unión es íntima, sustancial y esencial, porque el sér del Verbo es *idéntico* al sér de Dios; «lo cual, dice, es claro por lo mismo que el Verbo está *siempre* en Dios: pues si el sér de ambos no fuera idéntico, debería darse un estado en el cual Dios estuviera sin el Verbo», como sucede en los Profetas.

Sea cual fuere la ambigüedad que reina en estos pasajes de Orígenes sobre la acepción de la voz principio (ἀρχη), pues mientras unas veces la toma en el significado de principium efficiendi, otras la toma en el de principio de duración; insistiendo en frases que tienen sentido claro y preciso, es evidente que Orígenes afirma: 1.°, que el Verbo no *fué hecho* en Dios, no pasó del no ser al ser, porque *siempre fué:* por eso no se dice de él que: ἐγένετο sino que: ἦν; 2.°, que el Verbo existente siempre en Dios, es Dios. Luego, segun Orígenes, el Verbo, además de aquel modo de ser, según el cual es *sabiduría*, Verbo en sentido riguroso, Vida, etc., y por razón del cual *fué creado* (ἐκτίσθη), pasó del no ser al ser; posee otro sér *eterno* y

---

existiera en él, sino que por haber estado *siempre* con el Padre se dice: el Verbo *estaba* (ἦν) en Dios, porque no fué comunicado (ἐγενέτο, factus est) á Dios. *(α)* Y el mismo verbo *era* (ἦν) es predicado del Verbo porque ya *existía* en el principio, aun en el tiempo en que estaba en Dios, de modo que no estaba separado ni del principio ni de Dios. Además, el Verbo ni *es hecho* en el principio como *si no existiera* en el principio, ni *es comunicado* á Dios como si no estuviera en Dios: antes de todo tiempo y antes de toda duración *en el principio existía ya el Verbo y el Verbo estaba en Dios*».

«A los Profetas les ilustra el Verbo ó la palabra con luz de conocimiento haciendo que vean presente lo que no entendían antes de que les fuera comunicado el Verbo; pero *en Dios* el *Verbo es* Dios por lo mismo que está en él.»

(α) Alude Orígenes á los pasajes donde para expresar la comunicación de la palabra de Dios á los Profetas se dice: factum est verbum Domini ad... ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς.

divino, según el cual no pasa del no ser al ser y es verdadero Dios, consustancial al mismo.

Pasando al núm. 2, Orígenes, después de exponer la diferencia con que San Juan habla del Verbo y del Padre llamando á éste Dios con artículo y al Verbo Dios sin artículo, lo cual explica Orígenes diciendo que la razón es porque el Padre es Dios *imparticipado*, el Hijo Dios por *comunicación*, añade: «Así se desvanece lo que perturba á muchos, los cuales por temor de admitir *dos dioses*, ó niegan que la propiedad (1) del Hijo sea distinta realmente de la propiedad del Padre, confesando no ser distinto del Padre aquel á quien ellos dan sólo el nombre, mas no la personalidad real de Hijo (2); ó niegan la divinidad del Hijo, admitiendo que la *propiedad de éste es total y adecuadamente diversa de la del Padre*. A unos y otros debe decirse que el Αυτοθεος es el Dios con artículo, el Dios *imparticipado;* y que todo lo que fuera de él es deificado mediante la participación de la divinidad del Dios imparticipado, debe ser llamado, no *el Dios* con artículo, sino más bien *Dios* sin artículo. En lo cual el primogénito de la creación, *habiendo aspirado* á sí mismo la deidad, es más digno de honor que los demás dioses fuera de él, de los cuales es Dios el Dios imparticipado según aquello: «El Dios de los dioses, el Señor habló»; pues es el que les suministra ser dioses extrayendo del Dios sumo de donde hacerlos sin envidia dioses y comunicándoselo según su bondad» (3).

Examinemos con atención este testimonio. Con él quiere Orígenes resolver la dificultad de los que, por no admitir *dos dioses*, incurren en uno de estos dos *dogmas falsos é impios*

(1) ιδιοτης = proprietas, propiedad; expresa el *sér propio* de cada persona como tal.

(2) ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ'αὐτοῖς Υἱὸν προσαγορευόμενον. «Confesando ser Dios aquel á quien de sólo nombre saludan Hijo.» Si de sólo nombre saludan Hijo y niegan la distinción de su sér propio de Hijo respecto del sér propio del Padre, hacen al Hijo realmente idéntico con el Padre, no distinguen dos personas.

(3) Orígenes in Joann., tom. n. 2.

(περιπιπτουσι ψευδεσι και ασεβεσι δογμασι); ó de negar como Noeto y Sabelio la distinción real de las personas en la divinidad diciendo que las denominaciones de Padre é Hijo no expresan realidades distintas, sino que son puramente nombres distintos de la misma realidad; ó de poner distinción sustancial y adecuada entre el Padre y el Hijo (1). Ahora ocurre preguntar: si en la explicación que Orígenes propone en las palabras que hemos transcrito, su mente es colocar fuera y por debajo de la naturaleza divina propiamente dicha al Verbo, ¿evita los dos escollos que pretende evitar? ¿No incurre por el contrario evidentemente en el segundo error? Luego en la mente de Orígenes la divinidad que atribuye al Verbo no puede ser sustancialmente distinta de la divinidad del Padre, ó Dios sumo. Según eso, la comunicación de la deidad del Padre al Hijo, debe entenderse dentro del seno de la naturaleza divina, por comunicación de origen y no de acción transeunte. Confirmación manifiesta de esta aplicación son las expresiones con que describe esa comunicación de la divinidad al Hijo. Dice que el Hijo *aspira* á sí mismo la divinidad del Padre, que *extrae* del Padre la deidad. Añade que el Hijo *suministra* á los que en la Escritura son llamados dioses, aquello que les merece esa denominación, porque primero lo ha absorbido ó transfundido del Padre. ¿Y qué es lo que el Hijo comunica á los que en la Escritura son llamados *dioses?* Ya lo dice en el núm. 1.°, es *á si mismo*, la palabra de Dios. De modo que, según Orígenes, la palabra de Dios, el Verbo puesto en comunicación con los Profetas, hace que éstos sean llamados *dioses*, precisamente porque les comunica la divinidad verdadera y real, aunque de un modo extrínseco. Además, Orígenes dice que el Hijo comunica el fundamento de la denominación de dioses á aquellos *de quienes es Dios el Dios sumo*. Orígenes, pues, hace al

(1) Orígenes expresa así esta distinción: (τιθέντας Υἱοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσιαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός) ponentes Verbi proprietatem et essentiam existentem diversam a Patre.

Dios sumo, Dios de los *dioses* que lo son por la liberalidad del Verbo, pero se guarda muy bien de decir que es *Dios de éste.* Si la divinidad que posee el Verbo no fuera la divinidad sustancial del Dios sumo, ¿por qué éste no había de ser Dios del Verbo como lo es de los demás? ¿Por qué el Verbo no habrá de estar incluído en aquellos *dioses* significados en las palabras *Deus deorum?*

Debe advertirse además, que al explicar Orígenes la razón por qué el Dios sumo es llamado (según él) ὁ θεὸς con artículo, habla próximamente sólo de la diferencia de denominaciones entre Padre é Hijo, no entre el Padre y otros que en la Escritura son llamados dioses; y dice expresamente que el Padre es llamado Dios con artículo por ser *ingénito.* Admite, pues, la comunicación de la divinidad por la generación y coloca la incomunicabilidad en que se funda la denominación de ο θεος con artículo, no en cualquiera imparticipación, sino en la imparticipación absoluta que excluye la comunicaeión tanto por acción inmanente como transeunte.

A la instancia que propone Petavio, tomada de la segunda diferencia que establece Orígenes entre el Verbo-Dios y los llamados *dioses* en la Escritura, consistente en que estos últimos son al Hijo lo que el Hijo al Padre, de donde, según Petavio, lejos de resolverse la dificultad contra la consustancialidad del Verbo, por el contrario se confirma; respondemos que en la mente de Orígenes, y según el tertium comparationis, efectivamente, esta diferencia conspira á enaltecer la divinidad del Verbo-Dios sobre los dioses-Profetas ó Jueces, colocándole en el rango de Dios en todo rigor, y de ningún modo, como supone Petavio, en el de dios-creatura, ó dios impropiamente tal. El punto de la comparación está, según Orígenes, en que así como el Padre *comunica* al Hijo la deidad, así el Hijo la comunica á los Profetas; pero Orígenes no pretende decir que también el *modo* de comunicarla es el mismo. *Sólo* quiere decir que así como el Padre comunica su *divinidad* al Hijo, así éste comunica la suya á los Profetas; pero el *modo* debe entenderse en conformidad con lo expuesto arriba. Arriba

ha dicho que entre la unión del Verbo con los Profetas y la del Padre con el Verbo hay la diferencia inmensa de que mientras la primera es puramente externa, accidental y adventicia, la segunda es íntima, sustancial, esencial y eterna, no sólo en tiempo, sino en naturaleza, de modo que no puede concebirse no sólo un *momento* de duración, pero ni un *estado* de naturaleza en el cual el Padre estuviera sin el Hijo, ó en el que éste no existiera y existiera en el Padre. Sería, pues, injusto interpretar á Orígenes en el núm. 3 de un modo contrario á la explicación que acababa de dar en el núm. 1 (1).

Lo dicho sobre el gran Doctor de Alejandría nos parece suficiente para vindicar su ortodoxia en este punto.

Conforme en un todo á lo expuesto es la doctrina que sobre Cristo expone en el libro I de Principiis, cap. 2.º Dice así: «Propter quod nos *semper* Deum Patrem novimus Unigeniti Filii sui, *ex ipso quidem nati, et quod est, ab ipso trahentis*, sine ullo tamen initio, non solum eo quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem quod *sola apud semetipsam mens intueri solet*, et nudo, ut ita dicam, intellectu atque animo conspicari. *Extra omne ergo, quod vel dici vel intelligi potest initium, generatam credendum est sapientiam.*» Compárense estas expresiones con las que emplea en el tomo II, in Joann., núm. 2, y se verá ser idénticas. Allí dice que el Hijo *aspira, atrae* ó *extrae* á su persona la deidad del *Padre;* es decir, que tiene el sér de Hijo porque *aspira* ó *sorbe* del Padre el sér que tiene; aquí dice que *deriva* del Padre el sér mismo de que consta, y lo deriva *naciendo* de él. Este segundo pasaje declara el sentido del primero; en ambos, pero sobre todo en el segundo, se expone con la mayor lucidez posible la consustancialidad del Verbo con el Padre. Hé aquí expresada también con toda precisión la doctrina que expusimos arriba, á saber, que en opinión de Orígenes *la Sabiduría* no se diferencia *del Hijo* en el sér sustancial, que es idéntico en ambos;

(1) Orígenes, tomo I, números 1, 2, 3.

y sólo expresa un *modo* ó relación del Hijo á la creación externa. Puede también verse, si se quiere, el libro VI contra Celso, números 60, 68, 69.

§ III. Teófilo de Antioquía y San Justino.

Resuelta la cuestión relativa á Orígenes, apenas queda dificultad con respecto á estos dos Doctores. Del primero creemos haber dicho lo suficiente al exponer su testimonio en favor de la doctrina ortodoxa. Sólo queremos inculcar lo que allí indicamos, á saber: que San Teófilo, como Orígenes, pone dos momentos ó fases en el Verbo: el primero el de su existencia *en el Padre:* ésta es eterna no sólo en duración, sino en concepto: el Padre y el Hijo son nociones correlativas y no puede concebirse el uno sin el otro: el Verbo es una persona *entrañada* en el Padre: ¿cómo puede ser creatura? ¿Cómo puede dejar de ser consustancial á él? En el segundo momento ó fase, el Verbo se pone en relación con la creación mediante una acción del Padre terminada al mismo Verbo y que es llamada por Teófilo *generación* (1). Pero, prescindiendo de la propiedad ó impropiedad del nombre, es cierto que para Teófilo no es esta la generación propiamente tal, pues la acción de que habla recae sobre el Verbo ya constituído en su sér primordial, siendo así que la generación propiamente tal, es el principio de la constitución del Verbo según ese sér primario.

Por lo que toca á San Justino, la dificultad se reduce á un

---

(1) Recuérdense los dos pasajes de San Teófilo, libro II, ad Autol., números 10 y 22. En ambos distingue con claridad el estado primordial del Verbo antes del decreto de la creación en el cual el Verbo estaba *entrañado* en las *entrañas* y el *eorazón* de Dios, siendo Dios como el Padre (θεὸς οὖν ὢν ὁ Λόγος), consejero del mismo, del estado que adquiere dsspués y en fuerza del decreto de la creación. Cuando quiso Dios crear lo que había decretado, engendró á este Verbo prolaticio. Al Verbo, según el primer estado, llama Λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχοις... ἐν τῃ κάρδιᾳ, según el segundo, llámale Λόγον προφορικόν.

solo punto. Queriendo demostrar á Trifón la distinción personal entre el Θεος παντων = Dios del universo, y el Θεος Υιος que apareció á Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés, da Justino esta razón: es imposible que el que apareció en esas ocasiones fuera el Dios de todas las cosas, el Padre; porque éste es incircunscriptible á lugar; y el que aparecía estaba circunscrito á los lugares donde aparecía. De donde deducen los racionalistas, muchos protestantes, y aun Petavio: luego, según San Justino, el Hijo no es verdadero Dios, no posee la divinidad propiamente tal, no es consustancial al Padre; porque si lo fuera, la misma dificultad habría en el Hijo para poder ser circunscrito á lugar determinado.

Pero la conclusión que se saca de la razón que da San Justino, se funda en el falso supuesto de que el motivo de no poder admitirse que el Padre está circunscrito á lugar y de que lo pueda estar el Hijo, sea precisamente el sér sustancial de uno y otro: la solución de la dificultad y su verdadera intención la declara San Justino, cuando hablando del Verbo dice que entre otros nombres propios suyos, uno es el de Ἄγγελος Ángel ó Enviado del Padre (1): nombre que expresa el oficio del Hijo de recibir y desempeñar misiones del Padre; pero estas misiones las extiende San Justino no á sola la encarnación, sino también á otras comunicaciones cualesquiera de la divinidad con los hombres. A este oficio de Ángel debe corresponder, necesariamente, el empleo de símbolos ó medios sensibles por los cuales se circunscribe la presencia particular del Enviado de un modo sensible en el lugar donde ha de desempeñar su oficio. Por consiguiente, el Hijo, *por ser Hijo y Enviado del Padre*, lleva vinculada á su persona, aunque no por razón de su sér sustancial, una relación á símbolos sensibles mediante los cuales se hace sensiblemente presente en los lugares donde ha de desempeñar su misión. Por el contrario, el Padre, como no es ni puede ser enviado de nadie, queda reducido á la con-

(1) Dial. núm. 56 y, sobre todo, núm. 69.

dición de su sér sustancial, y, por consiguiente, es incircunscriptible á lugar.

La idea de concebir al Hijo, aun en su divinidad, como el encargado de desempeñar todas las comunicaciones de la divinidad con los seres creados, y de atribuirle por esta razón una relación particular á símbolos sensibles, mediante los cuales se haga perceptible esta comunicación y la presencia del Hijo allí donde ha de desempeñar una misión del Padre; aparece en muchos de los escritores eclesiásticos de los siglos II y III, y es una teoría ideada por ellos para explicar las comunicaciones divinas de que habla la Escritura, sin chocar con las ideas filosóficas entonces reinantes, cuales eran, sobre todo, las platónicas.

Trátase de una pura teoría que podrá ser errónea, pero ningún hombre reflexivo puede tacharla ni de absurda, ni de ridícula, ni de crasa ó vulgar; por el contrario, estudiándola con atención se ve que no es inferior á otras que en diferentes épocas han excogitado los filósofos más ilustres para resolver el problema, siempre difícil, de la comunicación entre Dios y el mundo.

Dos problemas principalmente preocupan á estos primeros doctores sobre las relaciones de Dios con el mundo: el primero, puramente bíblico, sobre las teofanías; el segundo, mixto, sobre la creación primordial. Observaban que la Escritura propone la creación del universo como *efecto* de la *palabra* de Dios. Así la propone el Salmo cuando canta que Dios «dixit et facta sunt», y no menos el Génesis cuando á cada una de las obras parciales de los días genesiacos hace preceder su correspondiente mandato ó *palabra de Dios*: «dixit Deus: fiat lux et facta est lux... Dixit quoque Deus: fiat firmamentum...», etc., y así en cada una de las producciones parciales. Observaban además que en los sapienciales se habla de una hipóstasis que es llamada Sabiduría del Padre, su Λόγος ó Verbo, su Palabra; y veían consignado que esta palabra había sido el *principio* de los caminos de Dios, la primogénita sobre todas las criaturas; y de la comparación de los pasajes citados del Génesis, donde

se refiere la historia de la creación, con los de los libros sapienciales, sobre todo con el de los Proverbios 8, 22 y siguientes, dedujeron, ayudados quizá en parte por los dogmas platónicos (1), que aquellas expresiones: «dixit Deus: fiat lux, et facta est lux», etc., significan, no una locución puramente accidental, sino una comunicación personal por la cual Dios se puso en contacto con el mundo exterior mediante la hipóstasis misma del Verbo que intervino inmediatamente en todas esas obras como representante del Padre, de un modo análogo al que lo hizo más tarde mediante la encarnación. Como parte, por decirlo así, de ese contacto, ponían la adquisición del sér *relativo* del Verbo á la creación, como ejemplar de la misma.

Pero como el Evangelio de San Juan aunque confirmaba la existencia del Verbo-hipóstasis divina, le hacía, sin embargo, eterno y consustancial al Padre, distinguieron en el Verbo dos momentos ó fases: una la de su sér primordial y eterno, divino y consustancial al Padre; otra la de su relación á la creación del mundo externo. No es verdad, por consiguiente, en manera alguna que los Padres fueran infieles á la revelación cristiana por salvar las doctrinas filosóficas, según expondremos con más amplitud en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV.

LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA Y LOS APOLOGISTAS DE LOS SIGLOS II Y III RESPECTO Á LA DIVINIDAD DEL HIJO.

§ I. Doctrina dogmática de los apologistas según la crítica.

La crítica contemporánea ataca también la ortodoxia de los primeros Padres, sobre todo de los apologistas de los siglos II

(1) Decimos *quizá* porque es muy problemático, como luego veremos, que los Padres del siglo II y III fueran guiados por las ideas platónicas: directamente al menos no parece ser así.

y III, afirmando que no profesaron la divinidad y consustancialidad del Hijo. En el fondo sus argumentos se diferencian poco de los de Petavio; pero como los jefes de la escuela hablan con tanto énfasis y su nombre es para muchos de autoridad indiscutible, nos ha parecido reproducir sus dificultades y hacer ver su insubsistencia.

Según Harnack, los Padres que sucedieron á los discípulos de los Apóstoles, es decir, los primeros apologistas, aunque reconocieron en Jesús un sér superior, el Λόγος, sin embargo no hacían á éste verdadero Dios, consustancial al Dios Sumo, sino le daban una realidad personal creada, temporal, inferior al Dios Supremo. Hé aquí la doctrina que, en opinión de Harnack, profesaron los primeros apologistas sobre este punto: «Dios (ὁ θεός, el Dios Sumo) jamás ha estado sin Verbo, sin Λογος; por el contrario, le ha poseído constantemente en sí, como su razón y como la potencia, idea ó energía del mundo (es decir, productora ó causadora del mundo). En la creación Dios ha hecho brotar de sí, ha puesto fuera de sí mismo al Λογος; le ha engendrado de su sustancia por un simple acto de la voluntad. Desde ese momento el Verbo ó Λόγος es una hipóstasis subsistente (θεὸς ἐκ θεοῦ, ἕτερος ἀριθμῷ, οὐ γνώμῃ), cuyo sér ó sustancia íntima es idéntica con la de Dios, sin separarse ó dividirse de él ni constituir tampoco una modalidad en Dios, sino que es el resultado subsistente del desenvolvimiento espontáneo de Dios; y aunque es la expresión sumaria del objeto de la razón divina, no despoja por eso al Padre de su razón; es Dios y Señor, posee esencialmente la naturaleza divina, pero su personalidad ha tenido principio: *fuit tempus*, dice Tertuliano, *cum patri filius non fuit*.

Puesto que el Λόγος, según lo expuesto, tiene principio y el Padre no; el Λόγος es, con respecto al Padre, *creatura*; es el Dios engendrado, hecho, producido. La subordinación del Λόγος al Padre no se funda en la sustancia del Λόγος, de lo contrario desaparecería el monoteísmo, sino en el *origen* ó *procedencia* de él. Esta procedencia hace posible que el Λόγος penetre en la región de lo finito y limitado en calidad de razón, palabra y

hecho, mientras el Padre permanece en las tinieblas de la inmutabilidad. Con la producción del Λόγος tiene principio la realización de la idea del mundo. El Λόγος es el creador, y bajo cierto aspecto el prototipo (lo uno y espiritual en lo múltiple y sensible) del mundo, el cual tiene su principio de la nada.

Los fundamentos de esta doctrina los toman los apologistas no de la revelación, sino por una parte de la consideración del mundo, y por otra de la índole moral del hombre, la cual es á su vez un fenómeno en el universo. Este se halla por todas partes penetrado de inteligencia y orden, llevando impreso el sello del Λόγος, ostentando un como traslado ó copia de un mundo superior y apareciendo como producto de una voluntad inteligente... los apologistas no hacen á Dios causa directa del mundo: según ellos la causa directa é inmediata del mundo es la razón ó inteligencia divina que se hace perceptible en el orden del universo pero personificada é interpuesta entre Dios y la creación. Este concepto no tuvo su origen ni en la enseñanza de Cristo, ni tampoco fué ideado con la mira de separar á Dios del mundo, sino que la fórmula ó teoría del Λόγος corría válida de tiempo atrás en la filosofía religiosa de aquella época, y además el concepto sublime de Dios exigía un sér intermedio qne representara la actuosidad y operación múltiple de Dios sin que su inmutabilidad sufriese menoscabo (1).

Según la explicación de Harnack, los Padres del siglo II, y III San Justino, Teófilo Antioqueno, Orígenes, Tertuliano, etc. 1.º Reconocían si la *existencia* del Verbo en la divinidad con el Padre, pero sólo en calidad de atributo divino, que no multiplicaba las personas en la divinidad; no como persona realmente distinta del Padre. 2.º La distinción personal entre el Λόγος ó Verbo y el Padre tuvo su principio *en el tiempo*, cuando queriendo el Dios sumo crear el mundo exterior *produjo* de su propia sustancia al Verbo, dándole la personalidad subsistente de que antes carecía. 3.º Los

---

(1) Harnack, Dogmengeschichte, p. 91, 92.

apologistas llegaron á esas conclusiones no en virtud de la doctrina revelada, sino por sola la especulación filosófica, porque viendo el orden admirable que reina en las energías varias del universo, y no pudiendo menos de reconocer en ellas la huella de una inteligencia ordenadora, se imaginaron como los filosófos platónicos que ese orden en la materia era un resultado de la impresión producida en el universo material por una inteligencia inmaterial y subsistente, completamente paralela por decirlo así en su esfera intelectual y espiritual á las manifestaciones activas de la materia en el mundo, es decir, que preludiase en tipo, y en el orden inteligible la misma variedad de seres que existen físicamente en el universo sensible.

No puede negarse que en las expresiones de San Justino M., de San Teófilo de Antioquía y de Orígenes existe algún fundamento aunque aparente para los dos primeros puntos; pues en efecto, esos Doctores hablan de la producción temporal del Verbo por el Padre como principio de la creación externa, y á esa producción temporal, llaman Teófilo y San Justino *generación* del Verbo (1). Pero la cuestión no está en ese punto, como se ve por lo que llevamos expuesto respondiendo á las objeciones de Petavio, sino en la índole que atribuyen al Verbo en aquella existencia previa que le conceden en el seno del Padre (*encerrado en las entrañas del Padre*, como se expresa Teófilo) (2). ¿Cuál es la índole del Verbo en aquella existencia? Es sólo un atributo del Dios Sumo que no pone en la divinidad distinción real de hipóstasis, de Padre y de Hijo; ó es por el contrario ya en esa primera fase de su existencia una hipóstasis verdadera y perfecta, realmente distinta del Padre? Harnack lo niega: ¿pero es con derecho? vamos á verlo.

---

(1) S. Just. Diál. n. 61. S. Teófil. ad Autol. lib. 2, n. 10 y 22.
(2) Ad Autol. lib. 2, n. 22.

§ II. Orígenes.

Respecto de Orígenes basta lo que arriba llevamos dicho exponiendo los principales pasajes objetados, para persuadirse de que el gran Doctor de Alejandría estaba muy distante de decir lo que le atribuye Harnack. Es verdad que Orígenes habla de la *producción* y *creación* temporal del Verbo; pero el término de esa acción no es en opinión de Orígenes el sér primario de la persona del Hijo, sino una mera relación externa y contingente al mundo exterior, relación que procede del decreto libre de Dios de crear el mundo. Para Orígenes los nombres de la Sabiduría, Verbo y otros parecidos denotan una pura relación externa que adquiere la persona del Hijo como ejemplar del universo. Esta relación y los nombres que la expresan, son puramente contingentes, que pudieron no existir en el Hijo y que no hubieran existido, si como se determinó Dios libremente á crear el mundo, se hubiera determinado á no crearle. Pero la generación del Verbo mediante la cual es constituído en su sér primordial, y *aspira* en sí la divinidad del Padre, no es para Orígenes una operación libre, temporal y contingente, sino necesaria y eterna, y mediánte ella queda el Verbo constituido en *verdadera persona distinta del Padre,* pues le atribuye Orígenes subsistencia propia y acciones personales.

En los libros *de Principiis* expone las mismas ideas con más brevedad. Jesucristo nació del Padre antes de toda creación; y después de haber servido al Padre, pues por él fueron hechas todas las cosas, se hizo hombre siendo Dios y quedando Dios como era, (cap. 2). Cristo tiene dos naturalezas; divina, según la cual es Unigénito del Padre, y humana que recibió en la encarnación. El Unigénito es llamado en la Escritura *Sabiduría* y *Primogénito*: pero es sabiduría no insubstantive, sino subsistente: es una hipóstasis: es además *simultáneo en tiempo* y *en concepto* con el Padre. No puede concebirse momento en

que existiera el Padre y no el Hijo: porque si le engendró después de alguna duración, antes de ese tiempo ó no quiso ó no pudo engendrarle, lo que es imposible. Por lo cual «nos semper Deum Patrem novimus Unigeniti Filii sui ex ipso quidem nati, et quod est, ab ipso trahentis, *sine ullo tamen initio*, non solum eo quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet, et nudo, ut ita dicam intellectu atque animo conspicari; extra omne, quod vel dici vel intelligi possit initium.» Después de estas palabras de Orígenes, díganos Harnack que el gran Doctor de Alejandría tuvo al Hijo por creatura, temporal, contingente y que no admitió la existencia de su ser personal antes de la generación externa. Si el Verbo es *engendrado*, si es *Unigénito*, debe necesariamente distinguirse realmente del Padre: y si es simultáneo con el Padre en tiempo y en concepto, esa hipóstasis distinta del Padre, es *eterna* con eternidad absoluta.

§ III. Tertuliano.

Este apologista, fuera de los pasajes ya citados, escribe así en el libro contra Práxeas, cap. 5.°: «Ante omnia erat Deus solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia, solus autem quia nihil extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam, scilicet. Rationalis etiam Deus, et ratio in ipso prius; et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est. Hanc graeci Λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem apellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis competat rationem antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium.» Aquí Tertuliano distingue entre la Razón y la Palabra; y dice que la Palabra y su prolación no es eterna, pero que sí lo es la Razón, la cual existía *ante principium*. Sólo falta examinar cuál es la índole que atribuye á esa *Razón* que existe

en Dios *ante principium* y siempre, por pertenecer á la esencia misma de Dios. Si Tertuliano entiende por Razón, no un simple atributo que no ponga número en Dios, sino una hipóstasis dentro de la divinidad, es evidente que Tertuliano admite la existencia personal del Verbo en la eternidad y antes de la producción de la *Palabra*, como principio inmediato de la creación externa.

Pues bien; Tertuliano atribuye á la Razón índole hipostática; ve en ella una hipóstasis. En efecto; en primer lugar, ya dice que, aunque la voz latina *sermo* no corresponde exactamente á la griega Λόγος, que significa *Razón*, el uso ha admitido la correspondencia, y que por eso se dice: «*in principio erat sermo apud Deum.*» Esta sentencia no es otra que la que da principio al Evangelio de San Juan. Luego en el Verbo de San Juan ve Tertuliano significada la Razón divina; y pues el Verbo es evidentemente en el pasaje de San Juan una hipóstasis, la Razón que existe eternamente en Dios es para Tertuliano una hipóstasis. Además, la índole personal que Tertuliano atribuye á la Razón aparece clara en las palabras siguientes: «Tamen et sic (es decir, aunque admitamos la sustitución de la voz *sermo* por Λόγος) nihil interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde *eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat*, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturus. Cum ratione enim sua cogitans atque disponens, *sermonem eam efficiebat*, quam sermone tractabat.»

Aquí dice Tertuliano que, aunque todavía no había emitido Dios la Palabra, pues la emitió fuera al tiempo de la creación; sin embargo, *ya la tenía* dentro de sí, pues pensando y disponiendo con su razón, hacía á ésta *Palabra*. Luego, según Tertuliano, la Palabra, el Sermo, en su sér de tal, es decir, como *Persona*, aunque todavía no había sido proferido externamente antes del principio, es decir, de la creación; existía, sin embargo, dentro de Dios. Indirectamente prueban lo mismo todos aquellos pasajes donde Tertuliano pone en la *unidad indivisible* é inseparable de la esencia divina, trinidad de perso

nas. Pues si esa trinidad de personas está dentro de un solo Dios, es evidente que éste no queda constituído en su sér esencial, sino constituídas las personas. Y como la esencia divina es simple, eterna é inmutable en opinión de Tertuliano, es evidente que desde toda la eternidad admitía Tertuliano en Dios la existencia personal del Verbo. Los pasajes son innumerables: citaremos dos, uno del cap. 2.° y otro del cap. 21 del libro contra Práxeas. El primero es como sigue: «Unicum Deum putat (Praxeas) non alias credendum quam si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat: quasi non sic quoque unus sit omnia et ex uno omnia dum ex uno omnia; per substantiam, scilicet, unitatem; et nihilominus custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu sed gradu; nec substantia sed forma; nec potestate sed specie: unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ, et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Quomodo autem numerum sine divisione patiuntur, procedentes retractatus demonstrabunt.»

En el discurso del libro declara cómo las personas hacen número sin sufrir divisi6n ó separación de substancia.

Hé aquí cómo se expresa en el cap. 21. Cita el pasaje de San Juan: «In principio erat sermo, et sermo erat apud Deum et Deus erat sermo. Hic erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil»; y prosigue: «Nam si hæc non aliter accipi debent quam quomodo scripta sunt, indubitanter alius ostenditur, qui fuerit a principio, alius apud quem fuit: alium sermonem esse, alium Deum (licet et Deus sermo, sed qua Dei Filius, non qua Pater), alium per quem omnia, alium a quo omnia. Alium autem quomodo dicamus sæpe jam edidimus, quo alium dicamus necesse est, ne eumdem: alium autem non *quasi separatum, sed dispositione alium, non divisione.*» No es menester alegar más pasajes, aunque podrían amontonarse, pues todo el libro

abunda en expresiones semejantes; en el pasaje que acabamos de citar se transparenta la mente de Tertuliano. Tres son las cosas que afirma con distinción: 1.ª El Padre y el Hijo son dos personas distintas, alius et alius. 2.ª Pero esa distinción, ó llamémosla alteridad, no es mayor que la precisa para que el Padre no sea el Hijo, ni éste el Padre. 3.ª Esta distinción no lleva consigo separación ni división. Si Tertuliano admitiera que el Hijo es creatura, que es temporal, sería imposible la distinción sin separación de sustancia: el Padre y el Hijo no serían alius et alius sin separación, sin división; la distinción sería mayor que la precisa para que el Padre no sea el Hijo.

Es verdad que en el libro contra Hermógenes cap. 3.º, dice Tertuliano lo que le atribuye Harnack, y ya muchos lo habían observado de muy antiguo, á saber: «fuit tempus cum filius non fuit», *hubo un tiempo en el cual el Padre no era todavía Padre*, pues al Padre le hace tal el tener hijo; pero ó Tertuliano se contradice en este pasaje con lo que declara en todo el discurso del libro contra Práxeas, ó habla del Hijo no en cuanto *Razón* ó *Verbo interno*, sino en cuanto *Palabra*, pues Tertuliano como todos los Padres de la época, distingue entre la generación eterna del Verbo, y la prolación temporal de la Palabra para la creación del universo (1); ó finalmente, emplea contra Hermógenes este argumento, para dar á la verdad de su tesis el mayor encarecimiento posible. Hermógenes pretendía probar que la materia era eterna é increada, porque no puede concebirse un momento ó estado en que Dios no fuera Señor; y pues no podía ser Señor si no existía algo sobre que ejerciera su dominio, debió existir eternamente la materia *sin que sea posible concebir* un momento ó estado en que no existiera. Tertuliano niega que no pueda concebirse tiempo y estado en que Dios no fuera Señor: la denominación de *Señor* en Dios como esencialmente relativa, envuelve en su concepto y supone la

---

(1) Véase contra Práx. cap. 5.º

existencia de las criaturas, y es simultánea ó posterior en el orden de los conceptos á dicha existencia; y por tanto no hay dificultad en que la materia sea temporal. Para poner más de relieve esta verdad, acude Tertuliano á este argumento: si aun la denominación de *Padre*, con tener lugar la generación en el seno mismo de la divinidad, no se concibe sino después de constituído el Hijo, y puede la mente concebir por abstracción un estado ideal en que el Padre todavía no era Padre, ¿cuánto más podrá concebirse un tiempo en que Dios no sea Señor por no existir la materia del universo? Cualquiera que sea la explicación que se prefiera, siempre queda en pie que Tertuliano reconoció y profesó la divinidad y consustancialidda del Hijo según la doctrina de la Iglesia. A nosotros, nos parece debe darse la segunda solución, porque en efecto en el cap. 5.° habla de la *generación del Hijo* como de acción temporal: «... alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione, qua fuit ante mundi constitutionem adusque Filli generationem». Es evidente que por esta generación del Hijo entiende la prolación temporal para la creación, la generación de la *Palabra* (1).

§ IV. Teófilo Antioqueno.

Tampoco este Santo Doctor profesa el error que le atribuye Harnack, sino que afirma en términos expresos que el Hijo es en su realidad personal distinto del Padre, antes de aquella generación, por la que el Padre saca fuera al Verbo para la creación del mundo. Hé aquí las palabras de San Teófilo ad Autol. lib. II, núm. 22: «Teniendo, pues, Dios á su Verbo entrañado en sus propias vísceras, *le engendró junto* con su Sabiduría, sacándolo fuera antes que todas las cosas». En

(1) Hallándose esta solución tan satisfactoria, fundada en expresiones del mismo escritor, no sería justo tacharle de contradicción ni de exageración en sus palabras.

estas palabras el predicado ***entrañado*** (ἐνδιάθετον) recae sobre el Verbo, lo mismo que el de ***producido*** ó *sacado á fuera*. Luego el Verbo existía en Dios en opinión de Teófilo según su sér personal desde la eternidad, y antes de la prolación externa en orden á la creación del universo.

Todavía se expresa con más claridad en el núm. 22: «La voz que Adán oyó en el paraíso, no podía ser otra que el Verbo de Dios, el cual es también su Hijo, no á la manera que los poetas y escritores de fábulas hablan de dioses engendrados mediante cóito, sino como la verdad describe al Verbo, ***el cual estuvo siempre*** entrañado en el corazón de Dios. Porque antes de crear cosa alguna, le tenía por consejero, como que es su propia mente y su prudencia. Y cuando quiso Dios crear cuanto había pensado, ***engendró á este Verbo*** al exterior (προφορικὸν) (prolaticio), primogénito de toda la creación, no ***quedando él privado del Verbo***, sino engendrando al Verbo, y hablando con él eternamente».

La mente de Teófilo no puede ser más clara. El Verbo como tal, es decir, según su sér personal y distinto del Padre, como Hijo, y por tanto, como contrapuesto personalmente al Padre, estuvo siempre entrañado en el Padre, ya antes de que lo engendrara al exterior, para crear el universo. En ese mismo estado era el Verbo consejero del Padre. Cuando después Dios determinó crear el mundo, engendró al Verbo; pero cómo, ¿dándole el primer sér? No; sólo le engendró al exterior; y ésto, sin quedar privado de él, ó lo que es lo mismo, continuando poseyéndole como antes. Si el Verbo no tiene en opinión de Teófilo sér personal propio y distinto del Padre hasta su prolación externa, ¿cómo pudo ya antes de ésta, ser ***Hijo*** del Padre, y su consejero? ¿Cómo cuando después le engendró al exterior, esta generación fué puramente externa? ¿Cómo dice que á pesar de esa generación externa, el Padre no quedó ***privado del Verbo*** como tal, y que continuó poseyéndole, si ya antes no tenía sér propio personal distinto? Teófilo habla lo mismo que Tertuliano en el cap. 5.° del libro contra Práxeas.

§ V. San Justino Mártir.

Pasemos á San Justino Mártir. San Justino no es tan explícito y claro como Orígenes, Tertuliano y Teófilo; pero no es difícil demostrar que también reconoció la existencia personal y distinta del Verbo en aquel primer estado anterior á la prolación externa para crear al mundo. Por de pronto, puesto que San Justino, como los demás apologistas, admite las dos existencias ó estados del Verbo, y respecto del segundo, se expresa lo mismo que Tertuliano, Teófilo y Orígenes (1), debemos concluir que en todo lo demás sentía también como ellos, á no ser que veamos pasajes manifiestos donde exprese lo contrario: tales pasajes no existen. Pero hay más: están tan lejos de poder presentarse tales pasajes en las obras de San Justino, que por el contrario, da á entender con suficiente claridad que su doctrina es la misma que la de ellos. En efecto, San Justino llama al Verbo *verdadero Dios* (2). Si San Justino no admitía el sér personal del Verbo en el primer estado, no podía decir *que el Verbo era verdadero Dios.* Porque un sér *que en algún tiempo no había existido*, *que pasó del no ser al ser*, no es Dios. En el núm. 6 de la segunda Apología dice que «el Hijo estaba con el Padre, y fué engendrado antes que toda criatura» (3); y en el núm. 62 del Diálogo añade que «esta prole verdaderamente engendrada del Padre, estaba con él antes que toda creatura y el Padre hablaba con ella» (4). Aunque la generación de que habla aquí San Justino es la generación temporal y externa para la creación, como se ve por el nú-

---

(1) Diálogo n. 62: Apolog. 1.ª n. 64 comparado con Tertul. 5 contra Práx. y Teóf. n. 22, libro II ad Autol.

(2) Apol. 1 n. 13, 60: números 36, 48, 56, ect.

(3) Ὁ Υἱός... ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος.

(4) Τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς προβληθὲν γέννημα, πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ Πατρὶ τούτῳ ὁ Πατὴρ προσομιλεῖ.

mero 61 (1), sin embargo, la presencia del Hijo en el Padre y su conversación con él antes de la creación, no pueden referirse al tiempo posterior á la generación externa, sino al estado que la precedió; porque se trata de la presencia del Hijo *en el interior* del Padre, precisamente por contraposición á su prolación externa para la creación. Pues bien: esa presencia se predica del Verbo según su sér personal y propio; no sólo porque el sujeto de esta predicación es el mismo que el de la generación externa, sino también porque se añade que el Padre *hablaba* con el Verbo. San Justino se expresa, como se ve, lo mismo que Tertuliano y Teófilo Antioqueno, atribuyendo al Verbo dos estados, uno de manifestación externa en la creación, otro anterior de presencia interior en lo íntimo del Padre, en cuyo estado el Verbo y el Padre comunican entre sí. y el *Hijo es consejero del Padre.*

No cabe duda, pues, de que los apologistas del II y III siglo distaban mucho de profesar el error que les atribuye Harnack. O entendió este escritor los libros de aquellos Padres, ó no los entendió. Si lo segundo, no debió afirmar lo que no alcanzaba á entender. Si lo primero, es culpable de una imputación calumniosa hacia aquellos Padres en lo que más íntimamente estimaban, en la profesión del artículo fundamental de su fe.

Fuentes de la doctrina patristica sobre el Λογος.

Pero veamos si encierra mayor verdad lo que añade Harnack sobre el origen que en esos Padres atribuye á la doctrina sobre el Logos. Están tan lejos de haberla tomado de Platón ó los platónicos siguiendo el proceso que Harnack señala, que precisamente exponen ese capítulo de su fe en contraposición á los errores platónicos, derivándolo exclusivamente de las fuentes de la revelación cristiana. Orígenes en toda su larguí-

(1) «Antes de todo lo criado engendró Dios cierto potencia como principio de la creación.»

sima explicación del primer verso del Evangelio de San Juan, donde expone lo que arriba alegamos, no cita una vez siquiera á Platón, ni á ningún filósofo. Las fuentes de su explicación y de la argumentación que emplea están reducidas á los libros del Nuevo y Viejo Testamento. La doctrina del Verbo temporal, segunda fase y manifestación del Verbo eterno, la funda sobre todo en el pasaje de los Proverbios 8, 22 sigg. Tampoco sigue en su explanación el proceso que supone Harnack, de la consideración del orden en las energías del universo, á un ejemplar ideal y subsistente, sino que se ciñe escrupulosamete á exponer la letra del texto escripturístico, el cual consigna la existencia y propiedades del Verbo, antes de hablar de la creación externa.

Teófilo, lejos de citar en apoyo de su teoría como fuente de su doctrina á Platón ni á platónico alguno, por el contrario, opone expresamente las doctrinas que expone como derivadas de las fuentes de la revelación, á los errores platónicos. Véase todo el libro 2.° ad Autolicum. Finalmente, San Justino en sus dos Apologías y en el Diálogo hace mención de Platón y los platónicos muy rara vez; y entonces es para decir que Platón tomó sus ideas sobre el Verbo, del Antiguo Testamento, pero que no las entendió, y sólo alcanzó alguna noticia parcial é imperfecta de lo que el Antiguo Testamento en Moisés y los sapienciales propone sobre el Verbo. Su única fuente es la revelación contenida en el Antiguo y Nuevo Testamento: «liquet res nostras (refiérese sobre todo á la doctrina sobre la divinidad de Jesús según su naturaleza superior, ó en cuanto al Verbo) esse omni doctrina humana sublimiores» (1). «No opinamos nosotros lo mismo que otros, sino que todos han imitado nuestras doctrinas» (2). «No porque la doctrina de Platón sea ajena de Cristo, sino porque *no es del todo semejante*, como ni tampoco lo es la de otros, como los estoicos, los poetas y los historiadores. Todo cuanto en ellos se hallare bien escrito, es

(1) Apol. 2.ª n. 10.
(2) Apol. 1.ª n. 60.

nuestro, de los cristianos. Porque adoramos después de Dios al Verbo, nacido del Dios ingénito é inefable» (1). En el número 64 de la Apología 1.ª, dice que la mitología pagana tomó la fábula de Minerva nacida del cerebro de Júpiter, de la Escritura, la cual dice que el Verbo fué engendrado por el Padre sin cóito.

Por lo que acabamos de exponer, se ve lo que hay de verdad en las aserciones de Harnack y la fe que merecen semejantes escritores. Guiados por un odio sistemático hacia la verdad, ni la pueden ni la quieren ver; y guías ciegos á su vez de lectores preocupados ó ignorantes, precipítanse unos y otros más y más en la sima del error.

CAPÍTULO V.

EL TESTIMONIO DE JOSEFO.

§ I. Preliminares.

Terminaremos esta primera parte de nuestro trabajo con el testimonio de Josefo, que podrá servir como un Epílogo al libro sobre la divinidad de Jesucristo. Hállase este testimonio en las Antigüedades judaicas, lib. 18, cap. 3.º, núm. 3, y es como sigue: «Por el mismo tiempo existía cierto Jesús, hombre sabio, si es que debe llamarse hombre, pues era obrador de efectos maravillosos, maestro de los hombres que reciben con agrado la verdad, y reunió muchos judíos y también muchos de los helénicos. Este era el Cristo. Habiéndole clavado Pilatos en una cruz por instigación de los principales entre nosotros, no se sosegaron los que antes le habían profesado afecto, porque se apareció á ellos resucitado, después de tres días, habiendo predicho acerca de él éstas y muchas otras ma-

(1) Apol. 3.ª n. 13.

ravillas los divinos Profetas; y la raza de los que de él son, ahora llamados *cristianos*, no ha cesado» (1).

Sobre el testimonio de Josefo acerca de la divinidad de Jesucristo, la principal dificultad consiste en demostrar su autenticidad. No se pretende concluir que Josefo creyera ni en la divinidad, ni en el carácter mesiánico de Jesucristo, aunque se suponga ó demuestre la genuinidad del pasaje: Josefo pudo expresarse como lo hace, ó haciéndose eco é intérprete de los rumores que circulaban entre muchos sobre la índole de la persona de Jesús, ó también llevado de un sentimiento de conjetura probable, ó de vacilación de su espíritu, que si bien no abrazaba la verdad, ni la buscaba con diligencia, le hacía sin embargo fluctuar perplejo, siendo como era testigo inmediato de la disolución religiosa y civil de su pueblo entre prodigios extraordinarios y coincidencias providenciales con las predicciones de Jesús.

Pero sea cual fuere la disposición de ánimo de Josefo al redactar este testimonio, de él se deduce que los cristianos creyeron desde el principio en el carácter mesiánico y en la divinidad de Jesucristo; que esta persuasión general de los cristianos, ó mejor, que la profesión de estos artículos, era conocida de todos; y finalmente, que el Cristianismo se conciliaba desde luego el respeto y las simpatías de los sabios y hombres exentos de preocupaciones, aun fuera de la Iglesia cristiana.

§ II. Argumentos contra la autenticidad.

Hasta los tiempos modernos, ninguno puso en duda la autenticidad del pasaje de Josefo. Valesius afirma que algunos

---

(1) Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον 'Ιησοῦς τις σοφὸς ἀνὴρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν σὺν ἡδονῃ τἀληθῆ δεχομένων. Καὶ πολλοὺς μὲν τῶν 'Ιουδαίων, πολλοὺς δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ 'Ελληνικοῦ ἐπηγάγετο. 'Ο χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ'ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐξεπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. 'Εφανη γάρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. Εἴσετι τε νυν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπελιπε τὸ φῦλον.

críticos, poco antes de su tiempo, habían abrigado dudas sobre el valor histórico del pasaje; pero que no pasando estas dudas de simples sospechas ó conjeturas, sin que en su favor pudieran alegar argumento alguno sólido, prefirieron callar á emplear argumentos deficientes ó nulos en favor de tal conjetura. Añade, sin embargo, que poco antes de publicar su traducción latina de Eusebio, un escritor se atrevió á formular la opinión negativa, fundándola en el silencio de los escritores anteriores á Eusebio y atribuyendo á éste la interpolación del pasaje en la historia de Josefo. En nuestros días han negado la autenticidad no pocos críticos del campo de la incredulidad. Los argumentos en que apoyan su opinión son extrínsecos é intrínsecos. Los extrínsecos se reducen al silencio de los primeros apologistas del Cristianismo, hasta Orígenes inclusive; entre tantos escritores cristianos que escribieron apologías del Cristianismo, ninguno emplea un testimonio que, de ser auténtico, hubiera suministrado un argumento robustísimo en favor de la religión cristiana. Además del silencio de los demás escritores, Orígenes afirma expresa y llanamente que Josefo no reconoció como Mesías á Jesucristo (1). No parece probable que Orígenes se hubiera expresado de esta suerte si el testimonio de Josefo fuera auténtico; pues si bien es verdad que no se deduciría de él evidentemente que Josefo fuera cristiano, sería evidente que se inclinaba al Cristianismo y que no desconocía la dignidad de Jesús, lo cual no puede conciliarse con datos históricos ciertos sobre la conducta de Josefo. Llama también singularmente la atención que San Justino Mártir, disputando con un judío, no alegara el testimonio de Josefo, pues no podía menos de ser estimado este escritor en alto grado por Trifón.

El argumento tomado de los testimonios extrínsecos se ve confirmado por los caracteres mismos del pasaje. Josefo, como judío y fariseo, no podía admitir aun como probable la verdad

(1) Contr. Celso, lib. 1, n. 47.

de los milagros de Jesucristo, sobre todo de su resurrección y apariciones á sus discípulos. Tampoco es probable que hablara con la estima con que habla de la santidad de Jesús.

Mucho menos podía proponerle como un sér superior, aun en el sentido de conjetura probable ó eventualidad posible; porque si así fuera, Josefo se hubiera acercado al Cristianismo más de lo que consta haberse acercado. Por la misma razón tampoco pudo llamarle *Mesías*, ni hacerle objeto de las predicciones de los Profetas. Además, Josefo, al tratar de la ruina de Jerusalén, la atribuye á castigo de Dios por la muerte injusta de Santiago el Menor; mucho más la atribuiría á castigo por la muerte de Jesús si hubiera tenido de él la idea y estima que supone nuestro pasaje.

§ III. Argumentos en favor de la autenticidad.

Contra los argumentos que combaten la autenticidad pueden proponerse otros muchos más fuertes que la comprueban. El primero es el testimonio de escritores antiguos y eruditísimos que recurren á él sin indicar duda alguna de su autenticidad. Eusebio, en su Historia eclesiástica, lib. I, cap. 11, cita el testimonio de Josefo sobre Jesucristo á continuación del otro en que habla del Bautista con grande elogio y apellidándole con el mismo dictado de *Bautista;* y después de recitado el pasaje concluye: «Habiendo aquel escritor, oriundo de los judíos, hecho mención en sus libros de estas glorias del Bautista y de nuestro Salvador, ¿qué efugio queda á los que fingieron contra ambos personajes aquellas Actas (1) para no ser convencidos de suma desvergüenza?» Pesemos con atención las palabras del Historiador-apologista. Eusebio alega los dos pasajes de Josefo como testimonio de un judío contra la perfidia de aque-

(1) Eusebio se refiere á las *Acta Pilati;* pero no deben confundirse estas Actas con aquellas de que hablan los primeros apologistas. El libro á que se refiere Eusebio es poco anterior á su tiempo.

llos judíos que fingieron falsamente las Actas de Pilatos. ¿Cómo podía Eusebio alegar esos pasajes como confesión de parte sin estar completamente cierto de su autenticidad y de que los judíos nada podían replicar ante la autoridad de Josefo, judío y contemporáneo ó poco posterior á Jesucristo? La reputación histórica de un hombre como Eusebio quedaba muy mal parada, si los judíos podían tacharle de falsario ó de ignorante de la historia genuina.

Tampoco puede explicarse cómo Eusebio en sus profundos conocimientos de la antigüedad cristiana, no hubiera hallado indicios de falsedad ó interpolación respecto de un testimonio que no pudo menos de ser conocido y utilizado de los Doctores cristianos.

Además de Eusebio, mencionan el testimonio de Josefo, Sozomeno, Rufino, Isidoro Pelusiota, San Jerónimo, San Ambrosio, Casiodoro y otros.

Fuera de estos argumentos históricos, existe otro crítico-histórico gravísimo; y es que en todos los manuscritos de la obra de Josefo que han llegado hasta nosotros, y son no en escaso número, se lee nuestro pasaje. No es creíble que todos esos manuscritos sean de origen cristiano, y que ninguno de origen judío haya llegado hasta nuestros tiempos.

Los argumentos en contrario no son de difícil solución. El silencio de los escritores eclesiásticos hasta Tertuliano se explica sin dificultad porque siendo tan vecinos á la tradición apostólica, podían invocar otros argumentos más decisivos en favor del Cristianismo. Además, el testimonio de Josefo era de escaso valor fuera del caso en que se disputara con judíos; y los apologistas comunmente no disputan con los judíos, sino más bien con los paganos. Tampoco emplean los apologistas el testimonio de Josefo sobre el Bautista; y sin embargo, nadie ha dudado jamás de su autenticidad. Respecto de San Justino el cual disputaba con judíos en su Diálogo, tampoco hace uso del testimonio de Josefo en favor del Bautista y de Santiago el Menor, cuya autenticidad es sin embargo indudable, y cuyo empleo hubiera sido utilísimo al Santo en la hipótesis de los

adversarios. Luego la causa de no emplear testimonio alguno de Josefo es que San Justino disputando con Trifón, pretende probar sus aserciones con argumentos tomados únicamente de la Sagrada Escritura. Ni debe omitirse que entre los judíos de aquellos tiempos vecinos á la destrucción de Jerusalén, la autoridad de Josefo debía ser escasa por considerársele como traidor y vendido á los romanos. Tampoco entre nosotros tendría valor el testimonio de un afrancesado hablando contra los españoles del tiempo de Napoleón.

Es verdad que Orígenes dice de Josefo lo que afirma la objeción; pero de ahí no se sigue que Josefo no escribiera las palabras contenidas en el testimonio. No pretendemos, al afirmar su autenticidad, concluir de ahí que Josefo fuera cristiano; y aun ateniéndose al tenor del mismo pasaje, aparece que no lo era; pues de serlo, y de enunciar como convicción propia las expresiones de que Jesús era el Mesías, que obraba verdaderos prodigios, que era más que hombre, que resucitó y apareció á sus discípulos, no podía hablar de la *secta* ó *raza* de los cristianos en los términos que lo hace, es decir, como de secta extraña, y cuya desaparición no puede tardar, aunque todavía continúa existiendo. Ya dijimos que Josefo pudo expresarse como se expresa, ó haciéndose eco de la opinión de los cristianos, ó por conjetura ó eventualidad posible de que pudiera en efecto ser Jesús cual los cristianos se lo figuraban.

Con el testimonio de Josefo damos por terminada nuestra primera parte, deseando que ella como nuestro trabajo todo entero contribuya al mayor conocimiento de la persona adorable de Jesucristo y al adelantamiento de los estudios eclesiásticos-bíblicos en nuestra España en otro tiempo á la cabeza de estas ciencias, hoy tan distante del puesto que le corresponde.

FIN DE LA PRIMERA PARTE.

DEL P. URRÁBURU.

Institutiones Philosophicæ quas Romæ in pontificia universitate Gregoriana, tradiderat P. Joannes Josephus Urráburu, S. J.—Van publicados seis volúmenes. El precio de cada volumen es de 12 pesetas, en rústica.

Origen de los seres vivientes.—Un tomo, 3,50.

DEL P. RICARDO CAPPA.

Estudios críticos acerca de la dominación española en América.

PARTE PRIMERA.

I. Colón y los españoles, tercera edición, 3 pesetas.

PARTE SEGUNDA.

II. ¿Hubo derecho á conquistar la América? Análisis político del imperio incásico, tercera edición, 2,50 pesetas.
III. La Conquista del Perú, tercera edición, 3 íd.
IV. Las guerras civiles y la anarquía, tercera edición, 3 íd.

PARTE TERCERA.

V. Industria agrícola-pecuaria llevada á América por los españoles, 3 pesetas.
VI. Continúa la misma materia y se coteja el estado agrícola de las colonias con el de la Metrópoli, 3 íd.
VII. Industria fabril que los españoles fomentaron y arruinaron en América, 3 íd.
VIII. Industrias mecánicas, 3 íd.
IX. Continúa la misma materia, 3 íd.
X. Industria naval, 3 íd.
XI. Idem íd., 3 íd.
XII. Idem íd., 3 íd.
XIII. Bellas artes, pintura, música, escultura, canalizaciones, etc., 3 íd.
XIV. Idem íd., íd., 3 íd.
XV. El Viejo y el Nuevo Mundo. ¿Qué era España un siglo antes del descubrimiento de América? Arquitectura y escultura, 2 íd.
XVI. Música, pintura, grabados é imprenta, 2 íd.
XVII. Trabajos en oro, plata, coral, etc., 2 íd.
XVIII. Artistas españoles del siglo xv, 2,50 íd.
XIX. De la riqueza de España en el siglo xv, 2,50 íd.

Tratado de Cosmografía, 5 pesetas.

La Inquisición española, 3 íd.